



ESSAI D'IDÉOLOGIE ONTOLOGIQUE,

OU

CONSIDÉRATIONS PHILOSOPHIQUES SUR LA NATURE DE NOS IDÉES ET SUR L'ONTOLOGISME EN GÉNÉRAL,

PAR

G. C. UBAGHS,

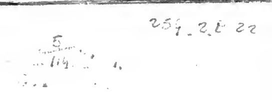
CHANOINE HONORAIRE DE LA CATHÉDRALE DE LIÉGE, DOCTEUR EN THÉOLOGIE,
PROFESSEUR ORDINAIRE A LA FACULTÉ DE PHILOSOPHIE ET LETTRES DE L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN.

« Veritas lumenque animæ rationalis nonnisi Deus est. »
S. Augustinus Epist. 137.

LOUVAIN,
TYPOGRAPHIE DE VANLINTHOUT ET Cie,
IMPRIMEURS DE L'UNIVERSITÉ.
1860


254
2 E
22





ESSAI

D'IDÉOLOGIE ONTOLOGIQUE.

ESSAI
D'IDÉOLOGIE ONTOLOGIQUE,

OU

CONSIDÉRATIONS PHILOSOPHIQUES

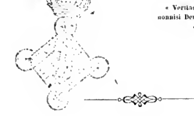
SUR LA NATURE DE NOS IDÉES

ET SUR L'ONTOLOGISME EN GÉNÉRAL,

PAR

G. C. UBAGHS,

CHANOINE HONORAIRE DE LA CATHÉDRALE DE LIÉGE, DOCTEUR EN THÉOLOGIE,
PROFESSEUR ORDINAIRE A LA FACULTÉ DE PHILOSOPHIE ET LETTRES DE L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN.



« Veritas lumenque animæ rationalis nonnisi Deus est. »
S. Augustinus, Epist. 137.

LOUVAIN,
TYPOGRAPHIE DE VANLINTHOUT ET Cie,
Imprimeurs de l'Université.

1860

Opus quod inscribitur : *Essai d'idéologie ontologique, ou Considérations philosophiques sur la nature de nos idées et sur l'ontologisme en général, par G. C. Ubaghs, chanoine honoraire de la cathédrale de Liége, docteur en théologie, professeur ordinaire à la Faculté de philosophie et lettres de l'Université catholique de Louvain,* ex auctoritate Eminentissimi et Reverendissimi Cardinalis Archiepiscopi Mechliniensis et legum academicarum præscripto recognitum, quum fidei ac bonis moribus contrarium nihil continere visum fuerit, imprimi potest.

Datum Lovanii, die 15 mensis maii 1860.

P. F. X. DE RAM, *Rect. Univ.*

ESSAI
D'IDÉOLOGIE ONTOLOGIQUE.

INTRODUCTION.

L'homme est un être raisonnable et se distingue éminemment de l'animal parce qu'il a des idées. L'animal ne connaît que des êtres contingents et sensibles, il ne sent que des rapports sensibles entre des choses sensibles, et eût-il une conscience aussi claire de lui-même que l'homme, étant dépourvu d'idées, il ne cesserait pas d'appartenir à la classe des êtres irraisonnables. L'homme au contraire, éclairé par les idées, qui sont la lumière de sa raison, connaît les vérités absolues, il voit leurs rapports intelligibles et leur concentration en Dieu, et par elles il juge des causes, de l'existence, de la nature et des actes des êtres contingents aussi bien que de ce qui est éternel et immuable.

Le problème de la nature de nos idées est donc un des plus importants qui puissent être proposés aux méditations du philosophe, et c'est avec raison que saint Augustin et saint Thomas ont dit que la puissance des idées est telle que celui qui ne les comprend pas ne saurait être compté au nombre des sages (1). Mais si ce problème est important,

(1) « Tanta vis in ideis constituitur, ut nisi his intellectis sapiens esse nemo possit. » S. Augustinus, Lib. 83 *Quæst.* q. 46; S. Thomas, *Summa theol.* p. I, q. 15, a. 1.

il n'est pas moins difficile à résoudre. Et cette difficulté, qui tient à la nature même de l'objet, est encore augmentée par le terme qui s'applique à des choses diverses.

En effet, de même que le mot *vue*, dont le mot *idée* est dérivé, est employé pour signifier au moins quatre choses différentes : la faculté de voir, l'acte de voir, l'objet à voir (en parlant p. e. d'une belle vue) et la peinture ou le dessin de cet objet; de même le mot *idée*, sans parler d'autres significations, est employé pour désigner quatre choses diverses, à savoir la faculté de connaître, l'objet à connaître, l'acte de connaître et la représentation de l'objet produite par cet acte dans notre esprit.

Dans tout acte intellectuel se rapportant à des vérités rationnelles, ces quatre choses désignées par le mot idée se trouvent réunies; c'est pourquoi, afin d'exposer aussi clairement qu'il nous sera possible en quoi consiste la nature de nos idées, nous nous proposons de traiter 1° de l'idée en tant que faculté de connaître, 2° de l'idée en tant qu'objet à connaître, 3° de l'idée en tant qu'acte de connaître, 4° de l'idée en tant que résultat de cet acte. Ce sera l'objet de la première partie de cet essai. Dans la seconde nous dirons en quoi consiste l'Ontologisme, comment il se prouve, quels sont ses avantages, et nous réfuterons les objections qu'on lui oppose (1).

(1) Cette publication peut être regardée comme une troisième édition considérablement augmentée, en tant que le fond principal de la première partie a déjà paru en 1851 et celui des deux parties ensemble en 1854, dans la *Revue catholique* et en brochure séparée.

PREMIÈRE PARTIE.

DE LA NATURE DE NOS IDÉES.

—

CHAPITRE I.

DE L'IDÉE EN TANT QUE FACULTÉ DE CONNAÎTRE.

Nous nous proposons d'exposer dans ce chapitre : 1° ce qu'on entend communément par idées innées ; 2° comment ces idées sont conçues par leurs principaux défenseurs ; 3° comment nous les concevons nous-même.

I.

L'idée, envisagée comme faculté de connaître, est ce qu'on appelle ordinairement idée innée, quoique ce terme indique, selon la plupart des partisans des idées innées, quelque chose de plus qu'une faculté vide ou une pure et nue puissance de connaître.

On ne donne guère le nom d'idée ou d'idée innée à notre faculté de connaître les choses individuelles et sensibles ; mais on appelle communément idée innée ce quelque chose d'inhérent à notre esprit et d'antérieur à la connaissance actuelle, en vertu de quoi il est capable de connaître des vérités rationnelles autrement que par une transformation des sensations ou par une transmission orale.

L'existence des idées prises en ce sens est niée et par le sensualisme et par ce traditionalisme exagéré qui prétend que la parole joue, par rapport à la connaissance des vérités rationnelles, à peu près le même rôle qu'à l'égard de celle des événements historiques.

Les partisans des idées innées ne sont pas tous également

explicites dans l'explication de ce terme, et ne lui attribuent pas tous la même compréhension.

II.

Voici comment ces idées sont conçues par ceux qu'il nous paraît indispensable de mentionner.

Cicéron, sans employer le mot, montre clairement en quoi il fait consister les idées innées lorsqu'il dit que tout homme a, sans être instruit, un certain pressentiment de la divinité auquel Épicure donne le nom de *prolepsis*, c'est-à-dire une raison anticipée et un certain type qui précède dans l'esprit l'objet à connaître et sans lequel on ne peut rien concevoir, ni demander, ni discuter (1).

S. Augustin, S. Anselme et S. Bonaventure placent les idées innées dans la faculté de l'âme qui précède l'entendement et la volonté, et à laquelle ils donnent le nom de *mémoire*, en entendant ce mot dans un sens plus étendu qu'il n'est compris aujourd'hui.

S. Augustin désigne évidemment ces idées lorsqu'en parlant de certaines vérités rationnelles, il s'exprime en ces termes : « D'où et par quelle voie ces choses sont-elles entrées dans ma mémoire? Je ne sais comment; car lorsque j'ai appris à les connaître, je ne les ai pas crues sur le témoignage d'autrui, mais c'est dans mon propre cœur que je les ai reconnues et approuvées comme étant vraies, et je les ai confiées à la mémoire, en les y déposant de nouveau en quelque sorte, pour les extraire de là quand je le voudrais. Elles étaient donc dans ma mémoire avant que je les apprisse; mais elles y étaient si cachées, comme dans une caverne obscure, que ma pensée ne pourrait peut-être pas s'en oc-

(1) « Quæ gens unquam vel fuit, vel est, aut quod genus hominum, quod non habeat sine doctrina *anticipationem* quamdam deorum, quam Epicurus appellat Πρόληψιν, id est, anteceptam rationem et animæ præviam rei quamdam informationem, sine qua nec intelligi quidquam, nec quæri, nec disputari possit. » *De nat. Deor. I.*

cuper si quelqu'un ne m'avait averti de les en retirer (1). »

C'est dans le même sens que S. Anselme dit : « Puisque l'esprit humain ne se pense pas toujours comme il se souvient toujours de lui-même, il est clair que, lorsqu'il se pense, son verbe naît de sa mémoire; d'où il suit que, s'il se pensait toujours, son verbe naîtrait toujours de sa mémoire. Car penser une chose dont nous avons la mémoire, c'est la dire dans notre esprit, et le verbe de cette chose c'est la pensée même, formée de la mémoire à la ressemblance de la chose (2). »

S. Bonaventure est plus explicite, il nomme expressément les idées innées comme appartenant à la mémoire. Dans son commentaire sur le Maître des Sentences il dit : « La mémoire s'entend de trois manières : en premier lieu, en tant que faculté de recevoir et de retenir les choses sensibles qui sont passées; en second lieu, en tant que faculté de retenir les choses passées tant sensibles qu'insensibles; en troisième lieu, en tant que faculté de retenir les idées, abstraction faite de toute différence de temps, telles que les idées innées. C'est cette troisième faculté qui fait partie de l'image (de la Trinité) (3). Entendue de la première manière, la mémoire est postérieure aux sens; de la seconde manière, elle est postérieure même à l'entendement et à la volonté; de

(1) « Unde et qua hæc intraverunt in memoriam meam? Nescio quomodo; nam cum ea didici, non credidi alieno cordi, sed in meo recognovi, et vera esse approbavi, et commendavi ei, tamquam reponens unde referrem cum vellem. Ibi ergo erant et antequam ea didicissem; sed in memoria non erant. Ubi ergo? aut quare cum dicerentur agnovi et dixi : ita est, verum est, nisi *quia jam erant in memoria*, sed tam remota et retrusa, quasi in caveis abditioribus, ut, nisi admonente aliquo eruerentur, ea fortasse cogitare non possem. » *Confess.* l. X, c. 10. — Cf. *De Trinit.* l. XIV, c. 5.

(2) *Monolog.* c. 48. — Le contexte et le but de l'auteur montrent à l'évidence qu'il entend ici la mémoire dans le sens que nous venons de dire.

(3) Le saint docteur veut dire : L'âme humaine est une image de la Trinité divine ; et la première partie de cette image, celle qui répond au Père, c'est la mémoire entendue de la troisième manière. Les deux autres parties sont : l'entendement, qui répond au Fils, et la volonté, qui répond au Saint-Esprit.

la troisième, elle est antérieure et répond au Père (1).» Ailleurs, en parlant de cette troisième sorte de mémoire, le Docteur séraphique s'énonce ainsi : « Elle conserve les principes des sciences et les axiomes comme étant éternels et éternellement; car elle ne peut jamais les oublier tellement que, pourvu qu'elle fasse usage de la raison, les entendant elle ne les approuve et ne leur donne son assentiment, non comme si elle les apercevait de nouveau, mais en les reconnaissant comme lui étant *innés* et familiers (2). »

S. Thomas d'Aquin, quoiqu'il semble rejeter toute idée innée en disant que l'âme est au commencement comme une table rase (3), nous paraît néanmoins admettre en différents endroits la chose désignée par ce terme. Voici quelques passages qui nous le font penser :

« Dieu est la cause de la science de l'homme de la manière la plus éminente, parce qu'il a doué l'âme de la lumière intellectuelle, et qu'il lui a imprimé la *notion* (notitia) des premiers principes, qui sont comme des semences des sciences, de même qu'il a imprimé dans les autres choses naturelles les raisons primordiales de tous les effets à produire (4). » —

(1) « Memoria accipitur tripliciter : uno modo, prout est receptiva et retentiva sensibilium et præteritorum; alio modo, prout est retentiva præteritorum sive sensibilium sive insensibilium ; et tertio modo, prout est retentiva specierum abstrahendo ab omni differentia temporis, ut *specierum innatarum*, et hoc tertio modo est pars imaginis. Primo modo memoria sequitur sensum, secundo modo sequitur ipsam intelligentiam et voluntatem, tertio modo *antecedit* et respondet Patri. » *In sent.* Lib. I, dist. 3, p. 2, a. 1, q. 1.

(2) « Retinet scientiarum principia et dignitates, ut sempiternalia et sempiternaliter; quia nunquam potest sic oblivisci eorum, dummodo ratione utatur, quin ea audita approbet et eis assentiat, non tamquam de novo percipiat, sed tamquam sibi innata et familiaria recognoscat. » *Itiner. mentis*, c. 3, n. 37.

(3) « Sed contra est, quod Philosophus dicit, in 3 *De Animâ*, de intellectu loquens, quod est sicut tabula in quâ nihil est scriptum. » *Summa theol.* p. 1, q. 84, a. 3. — « Intellectus humanus est in potentiâ respectu intelligibilium... et in principio est tabula rasa, in quâ nihil est scriptum. » *Ibid.* q. 79, art. 2.

(4) « Deus hominis scientiæ causa est excellentissimo modo; quia et

« Dans celui qui apprend, la science préexiste, non pas en puissance purement passive, mais en puissance active ; autrement l'homme ne pourrait pas acquérir par lui-même la science (1). » — « Que nous connaissions quelque chose avec certitude, cela vient de la lumière de la raison que Dieu a mise intérieurement en nous et par laquelle Dieu nous parle (2). » — « Il faut donc qu'il nous soit naturellement inséré des principes des vérités théoriques et des vérités pratiques (3). »

Ne pourrait-on pas expliquer l'apparente contradiction de ces passages en disant, que le Docteur angélique entend par *tabula rasa* une intelligence vide seulement de toute connaissance actuelle, et que d'autre part le mot idée ou *species* implique à ses yeux une telle connaissance? En ce sens au moins nous admettons sans réserve et sa *tabula rasa* et ses *principia naturaliter nobis indita* et sa *notitia primorum principiorum a Deo animæ impressa*.

Il serait trop long d'énumérer ici tous les Pères et Docteurs de l'Église, qui reconnaissent sous diverses dénominations, non la connaissance innée, mais l'idée innée de Dieu et des principes naturels de la religion et de la morale. Nous passerons aux écrivains postérieurs.

Descartes distingue trois sortes d'idées qu'il décrit en ces termes : « Entre ces idées, les unes me semblent *nées* avec moi, les autres être étrangères et *venir de dehors*, et les autres être *faites* et inventées par moi-même. Car que j'aie la

ipsam animam intellectuali lumine insignivit et notitiam primorum principiorum ei impressit, quæ sunt quasi quædam seminaria scientiarum, sicut et aliis naturalibus rebus impressit seminales rationes omnium effectuum producendorum. » *De Magistro*, art. 3.

(1) « Scientia præexistit in addiscente in potentia non mere passiva, sed activa ; aliter homo non posset per se ipsum acquirere scientiam. » *Ibid.* art. 1.

(2) « Quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis divinitus interius indito, quo in nobis loquitur Deus. » *Ibid.*

(3) « Oportet igitur naturaliter nobis esse indita, sicut principia speculabilium, ita et principia operabilium. » *Summa theol.* p. 1, q. 79, art. 12.

faculté de concevoir ce que c'est qu'on nomme en général une chose, ou une vérité, ou une pensée, il me semble que je ne tiens point cela d'ailleurs que de ma propre nature; mais si j'ouis maintenant quelque bruit, si je vois le soleil, si je sens de la chaleur, jusqu'à cette heure j'ai jugé que ces sentiments procédaient de quelques choses qui existent hors de moi; et enfin il me semble que les sirènes, les hippogriffes et toutes les autres semblables chimères sont des fictions et inventions de mon esprit (1). »

En expliquant ailleurs la manière dont il conçoit les idées innées, Descartes s'exprime de la manière suivante : « Jamais je n'ai écrit ou pensé que notre âme eût besoin d'idées innées qui seraient quelque chose de distinct de la faculté même de connaître. Mais ayant remarqué en moi certaines pensées qui ne dérivent ni des objets extérieurs ni de ma volonté, mais bien de la seule faculté de penser qui est en moi, je leur ai donné le nom d'idées innées pour les distinguer des autres. C'est dans ce sens qu'on dit que la générosité est naturelle à certaines familles, ou que certaiues maladies, comme la goutte, la pierre, sont naturelles à d'autres; non pas que les enfants qui prennent naissance dans ces familles soient travaillés de ces maladies au ventre de leurs mères, mais parce qu'ils naissent avec la disposition ou la faculté de les contracter.... Ces idées n'ont d'autre source que notre faculté de penser, et par conséquent elles sont innées, c'est-à-dire qu'elles sont toujours en puissance dans notre âme. En effet, ce qui est dans une faculté n'est pas en acte, mais seulement en puissance. Enfin, je déclare ici que par les idées inuées je n'ai jamais eutendu que la puissance de connaître. Que ces idées soient actuelles, ou qu'elles soient je ne sais quelles *espèces* différentes de la faculté de connaître, c'est ce que je n'ai écrit ni pensé (2). »

Leibniz s'explique beaucoup plus clairement sur les idées innées. Il importe de citer cette explication, quoique le passage soit un peu long.

(1) *Médit.* III.
(2) *Epist.* part. I, Ep. 99

« Nos différends (avec Locke) dit-il, sont sur des objets de quelque importance. Il s'agit de savoir si l'âme en elle-même est vide entièrement comme des tablettes où l'on n'a encore rien écrit (*tabula rasa*), selon Aristote et l'auteur de l'Essai (Locke), et si tout ce qui y est tracé vient uniquement des sens et de l'expérience, ou si l'âme contient originairement les principes de plusieurs notions et doctrines que les objets externes réveillent seulement dans les occasions, comme je le crois avec Platon et même avec l'école, et avec tous ceux qui prennent dans cette signification le passage de saint Paul (*Rom.* II, 15) où il marque que la loi de Dieu est écrite dans les cœurs. Les Stoïciens appelaient ces principes *notions communes*, *prolepses*, c'est-à-dire, des assomptions fondamentales, ou ce qu'on prend pour accordé par avance. Les mathématiciens les appellent *notions communes* (κοινὰς ἐννοίας). Les philosophes modernes leur donnent d'autres beaux noms, et Jules Scaliger particulièrement les nommait *semina æternitatis*, item *zopyra*, comme voulant dire des feux vivants, des traits lumineux cachés au-dedans de nous, que la rencontre des sens et des objets externes fait paraître comme des étincelles que le choc fait sortir du fusil ; et ce n'est pas sans raison qu'on croit que ces éclats marquent quelque chose de divin et d'éternel, qui paraît surtout dans les vérités nécessaires... Les sens, quoique nécessaires pour toutes nos connaissances actuelles, ne sont point suffisants pour nous les donner toutes, puisque les sens ne donnent jamais que des exemples, c'est-à-dire, des vérités particulières et individuelles. Or tous les exemples qui confirment une vérité générale, de quelque nombre qu'ils soient, ne suffisent pas pour établir la nécessité universelle de cette même vérité... D'où il paraît que les vérités nécessaires, telles qu'on les trouve dans les mathématiques pures, et particulièrement dans l'arithmétique et dans la géométrie, doivent avoir des principes dont la preuve ne dépende point des exemples ni par conséquent du témoignage des sens, quoique sans les sens on ne se serait jamais avisé d'y penser... La logique encore avec la métaphysique

et la morale... sont pleines de telles vérités, et par conséquent leur preuve ne peut venir que des principes internes qu'on appelle innés. Il est vrai qu'il ne faut point s'imaginer qu'on puisse lire dans l'âme ces éternelles lois de la raison à livre ouvert, comme l'édit du préteur se lit sur son *album*, sans peine et sans recherche ; mais c'est assez qu'on les puisse découvrir en nous à force d'attention, à quoi les occasions sont fournies par les sens... Cela étant, peut-on nier qu'il y ait beaucoup d'inné en notre esprit, puisque nous sommes innés à nous-mêmes, pour ainsi dire? et qu'il y ait en nous *être*, *unité*, *substance*, *durée*, *changement*, *action*, *perception*, *plaisir* et mille autres objets de nos idées intellectuelles? Ces mêmes objets étant immédiats et toujours présents à notre entendement (quoiqu'ils ne sauraient être toujours aperçus à cause de nos distractions et de nos besoins), pourquoi s'étonner que nous disions que ces idées nous sont innées, avec tout ce qui en dépend? Je me suis aussi servi de la comparaison d'une pierre de marbre qui a des veines plutôt que d'une pierre de marbre tout unie ou des tablettes vides, c'est-à-dire, de ce qui s'appelle *tabula rasa* chez les philosophes; car si l'âme ressemblait à ces tablettes vides, les vérités seraient en nous comme la figure d'Hercule est dans un marbre quand le marbre est tout à fait indifférent à recevoir ou cette figure ou quelque autre. Mais s'il y avait des veines dans la pierre qui marquassent la figure d'Hercule préférablement à d'autres figures, cette pierre y serait plus déterminée, et Hercule y serait comme inné en quelque façon, quoiqu'il fallût du travail pour découvrir ces veines et pour les nettoyer par la polissure, en retranchant ce qui les empêche de paraître. C'est ainsi que les idées et les vérités nous sont innées, comme des inclinations, des dispositions, des habitudes ou des virtualités naturelles, et non pas comme des actions, quoique ces virtualités soient toujours accompagnées de quelques actions souvent insensibles qui y répondent (1) ».

(1) *Nouv. essais sur l'entendement humain.* Avant-propos.

De Bonald, qui ne reconnaît point d'idées qui se développeraient d'une mauière absolument spontanée, admet cependant en nous des idées préexistantes à la connaissance actuelle. Il ne s'explique sur la nature de ces idées que par des comparaisons; mais ces comparaisons, quoique peu propres à faire comprendre en quoi ces idées consistent, montrent néanmoins clairement que l'auteur les admet comme véritablement innées et comme devant être aidées ou excitées par un moyen extérieur pour devenir de véritables connaissances. Ainsi il compare tantôt l'âme humaine avant toute connaissance actuelle, non pas, comme Locke, à la *chambre obscure* de l'opticien où tout vient du dehors, mais à un lieu obscur où les objets à voir (les idées) se trouveut déjà avant l'entrée de la lumière (de la parole) qui les rend visibles, mais ne les apporte pas de l'extérieur; tantôt il la compare à une glace non étamée, dans laquelle les images ne sont pas suffisamment arrêtées pour être bien aperçues; tantôt à un papier portant une écriture faite avec une liqueur incolore qui devrait être relevée par un acide pour devenir lisible; il les compare encore à des œufs d'animaux et à des graines ou semences de plantes, etc. (1).

III.

Pour ce qui nous regarde, nous pensons que toute idée innée est constituée de deux choses inséparables, ou qu'on ne peut séparer sans détruire l'idée elle-même, et dont l'une est subjective et l'autre objective. Descartes se trompe en représentant l'idée innée comme une pure faculté vide et sans contact avec rien de réel; Leibniz lui-même, dans sa conclusion, laisse trop à l'ombre le côté objectif de ces idécs. Il nous semble qu'il faut dire que les idées innées consistent, d'une part, dans la présence à notre esprit de ces vérités rationnelles qui sont la lumière de notre intelligence, et d'autre part, dans une affinité de notre esprit avec ces vérités

(1) *Recherches philos.* etc.

en vertu de laquelle il a, déjà avant toute connaissance, comme un pressentiment ou sentiment vague de ces vérités et une aptitude à les connaître, lorsque toutes les conditions nécessaires pour faire cet acte se rempliront. En un mot, le concept d'idée innée implique avec la faculté de connaître la présence de l'idée objective, dont nous allons parler dans le chapitre suivant.

CHAPITRE II.

DE L'IDÉE EN TANT QU'OBJET A CONNAÎTRE.

Ce chapitre aura pour objet 1° d'exposer ce qu'il faut entendre par idées objectives; 2° de faire connaître l'opinion des écoles de philosophie concernant les idées intermédiaires; 3° d'expliquer la pensée des principaux partisans des idées immédiates; 4° de présenter quelques preuves rationnelles en faveur de ces idées.

I.

L'idée objective, ou l'idée considérée comme objet de la connaissance, est ce quelque chose d'intelligible qui est immédiatement perçu par notre esprit lorsque nous connaissons ou apercevons une vérité. Tous les philosophes sont d'accord là-dessus; mais ils sont loin de s'accorder sur la question de savoir ce qu'est cet intelligible.

Les uns soutiennent que, lorsque nous connaissons une vérité, la vérité est elle-même présente à notre esprit, et cette vérité en tant qu'intelligible ils l'appellent *idée immédiate*. Beaucoup d'entre eux pensent aussi que, lorsque nous percevons un objet sensible à l'aide des sens, nous percevons cet objet lui-même, et non pas seulement son image (1).

(1) Les partisans des idées immédiates ne reconnaissent point d'autre différence entre la vérité et l'idée objective sinon que la vérité est la chose vraie considérée en elle-même et l'idée cette vérité en tant qu'intelli-

D'autres, au contraire, sont d'avis que, quand nous connaissons un objet quelconque, qu'il s'agisse d'une vérité absolue ou d'une chose sensible, nous n'apercevous jamais cet objet lui-même, mais seulemeut une image de cet objet, une ressemblance ou une forme, à laquelle on donne communément le nom d'idée intermédiaire.

Par *idée intermédiaire* on entend une chose quelconque placée entre l'intelligence qui connaît et l'objet à connaître. Cette chose, qu'ou a appelée successivement image, simulacre, fantôme, type idéal, forme, espèce, idée représentative, ou simplement idée, est regardée par ses partisans comme un être représentatif des objets à connaître, comme l'objet immédiat de l'intelligence, au moyen duquel celle-ci aperçoit les choses qu'elle connaît.

Ainsi, d'après les adversaires des idées intermédiaires, l'esprit qui connaît aperçoit immédiatement les objets à connaître, les êtres sensibles comme les vérités métaphysiques; mais les partisans des idées intermédiaires soutiennent que nous n'apercevons jamais les objets réels, les objets propres de la connaissance eux-mêmes : ils prétendent que notre esprit ne voit qu'une certaine idée, image ou forme, immédiatement présente à l'âme, et moyennant laquelle les objets nous étant connus, nous jugeons qu'ils existent réellement.

Malgré de notables exceptions, le plus grand nombre des philosophes antérieurs à l'époque moderne ont cru à l'existence de ces idées comme conditions indispensables à la connaissance. Le petit résumé que nous allons présenter de leurs opinions montrera la vérité de cette assertion et fera voir en même temps la manière dont ils concevaient ces idées.

II.

Nous ne nous arrêterons pas à l'opinion grossière des dis-

gible, concevable ou percevable pour l'esprit; c'est pourquoi ils prennent souvent les mots vérité et idée comme synonymes. Mais ils ne donnent pas le nom d'idée à un objet sensible qui serait perçu immédiatement.

ciples de Démocrite et d'Épicure, qui regardaient nos connaissances comme des émanations d'une matière subtile qu'ils supposaient détachées des objets et introduites dans l'esprit.

Platon faisait peu de cas des connaissances que nous acquérons par les sens; il pensait qu'elles ne méritent pas le nom de connaissances, et qu'elles ne peuvent être le fondement d'aucune science, parce que tous les objets des sens sont individuels et dans une constante fluctuation. Selon lui la science ne peut avoir pour objet que les idées éternelles et immuables qui ont précédé l'existence des choses et qui ne sont pas sujettes au changement. Ces idées ont d'après lui une réalité bien supérieure aux êtres qui tombent sous les sens; il les nomme parfois les véritables êtres, *το ον*, *το οντως ον*, par opposition aux choses variables qui n'en sont que les ombres et qui comparées aux idées sont comme si elles n'étaient pas, *το μη ον*. Ces idées sont l'objet immédiat de la contemplation divine; c'est d'après elles que Dieu a formé le monde; elles sont ainsi les principes, les modèles ou les types éternels et incréés de toutes choses.

On a disputé beaucoup sur la question de savoir si Platon regardait les idées comme des réalités distinctes de l'essence divine (1). Mais il nous paraît indubitable qu'il n'a jamais pensé que la connaissance se fît à l'aide d'idées intermédiaires, dans le sens défini plus haut.

Thomas Reid, qui attribue cette pensée à Platon se trompe, et il se trompe, croyons-nous, par suite de la préoccupation qui lui fait voir partout des ennemis à combattre, des partisans des idées intermédiaires. Dans le passage du 7me livre de la *République*, que Thomas Reid cite à l'appui de sa supposition (2), Platon ne fait aucune allusion aux idées intermédiaires.

« Voici, dit le philosophe écossais, comment Platon s'y

(1) Nous croyons que le cardinal Gerdil, Tennemann et M. Swalbe ont prouvé d'une manière irréfragable que pour Platon les idées sont intérieures à l'intelligence divine et ainsi identiques avec Dieu

(2) *Essais sur les facultés intellectuelles de l'homme*; Essai II, ch. 4 et 7.

prend pour faire comprendre ce phénomène (le phénomène de la perception des objets sensibles). Il suppose une caverne obscure dans laquelle la lumière ne pénètre que par un trou, et dans cette caverne, des hommes enchaînés, le dos tourné du côté de l'ouverture et les yeux dirigés sur la paroi où frappe la lumière; derrière eux passent et repassent une foule de personnes diversement occupées, dont les *ombres*, projetées sur le fond de la caverne, sont aperçues par les prisonniers. » Th. Reid conclut de là (ib. ch. 7) que les *ombres* de Platon sont la même chose que les *espèces* et les *fantômes* de l'école péripatéticienne.

Mais il suffit de lire la suite du fameux passage de la *République* (liv. 7) et de faire attention au but de l'auteur, pour se convaincre que les ombres dont il est ici question ne sont pas les idées intermédiaires, mais les choses périssables et les faits passagers. Platon y reconnaît expressément que l'homme peut ici-bas ou arrêter ses regards sur les objets particuliers et ainsi ne voir que les ombres de la réalité, ou bien tourner ses yeux vers la lumière, vers l'idée même du bien, qu'on ne peut apercevoir, dit-il, sans conclure qu'elle est la cause de tout ce qu'il y a de beau et de bon, comme de la raison et de l'intelligence.

Platon appartient donc plutôt aux adversaires qu'aux partisans des idées intermédiaires.

Le véritable auteur de ces idées est Aristote, et les péripatéticiens ont toujours figuré parmi leurs partisans les plus décidés. Ils soutenaient que, lorsque nous voyons un corps, il se détache de la surface de ce corps des images, des fantômes, des simulacres, des formes, des espèces enfin, qui traversent l'air, entrent dans les yeux et font une impression sur la rétine et ensuite sur le cerveau ou le *sensorium commune*. Ils appelaient ces espèces-là *impresses*, parce que les objets les impriment dans les organes des sens extérieurs. Ces espèces impresses étant matérielles et sensibles sont communiquées à l'imagination ou à la fantaisie, derrière laquelle se trouvent l'intellect agent et l'intellect patient. L'intellect agent ou actif s'empare de ces espèces impresses, il les

spiritualise ou achève de les spiritualiser, et les transmet à l'intellect patient ou passif : les espèces ainsi spiritualisées sont appelées espèces *expresses*, parce qu'elles sont exprimées des impresses, ou intelligibles, et c'est par elles que l'intellect patient connaît toutes les choses matérielles. La connaissance des sons, des saveurs, etc., s'acquiert au moyen des espèces audibles, sapides, etc., comme celle des couleurs au moyen des espèces visibles. Pour les péripatéticiens il n'y a ni perception, ni imagination, ni intelligence, sans espèces sensibles et intelligibles et sans fantômes. Cette doctrine a régné dans les écoles à peu près autant et aussi longtemps que l'autorité d'Aristote (1).

La théorie cartésienne ne diffère pas essentiellement sous ce rapport du péripatétisme. Au fond Descartes s'est borné à remplacer le nom d'espèces par celui d'idées. En effet, selon lui l'idée innée n'est qu'une pure faculté; mais nos connaissances de tout ce qui n'est pas identique avec notre esprit se font au moyen d'*idées* qui ne sont que des images intellectuelles des objets à connaître.

Thomas Reid résume le système de Descartes en ces termes : « Il faut observer que Descartes ne rejeta qu'une moitié de l'ancienne théorie de la perception et qu'il adopta l'autre. Cette théorie peut se diviser en deux parties : 1° les images, espèces ou formes des objets extérieurs, émanent de ces objets, et pénètrent dans l'esprit par le canal des sens ; 2° ce n'est pas l'objet extérieur lui-même qui est perçu, mais seulement son espèce ou image dans l'esprit. Descartes et son école ont rejeté, et réfuté par de solides arguments, la première proposition ; mais ni lui ni ses disciples n'ont songé à révoquer en doute la seconde ; ils sont demeurés convaincus que nous ne percevons point l'objet extérieur lui-même, mais l'image qui le représente dans l'esprit. Cette image, que les

(1) Voir Malebranche, *Recherche de la vérité*, liv. 3, 2e part., ch. 2; Laromiguière, *VIe Leçon de philosophie*; Th. Reid, *Essai II*, chap. VIII; D. Stewart, *Essais philosophiques sur les systèmes de Locke, Berkeley*, etc., t. I, note G.

péripatéticiens appelaient *espèce*, Descartes l'appelle *idée;* il a changé le nom, mais conservé la chose (1). »

Il suffit de lire les *Méditations* de Descartes, ou seulement la troisième de ces méditations, pour se convaincre de l'exactitude de cette appréciation du cartésianisme.

Malebranche a une théorie toute différente. Il distingue quatre manières de connaître. La première consiste à connaître les choses par elles-mêmes et sans idées intermédiaires. On connaît les choses ainsi lorsqu'elles sont intelligibles par elles-mêmes, c'est-à-dire lorsqu'elles peuvent agir sur l'esprit et par là se découvrir à lui. Or il n'y a que Dieu que nous connaissions par lui-même, que nous voyions d'une vue immédiate et directe. Mais, ce qu'il faut surtout remarquer ici, comme Dieu est la vérité, c'est aussi en lui que nous voyons toutes les vérités universelles et immuables que nous connaissons et qui sont quelque chose d'identique avec lui. La seconde manière consiste à connaître les choses par leurs idées, c'est-à-dire par quelque chose qui soit différent d'elles; c'est ainsi que nous voyons les corps avec leurs propriétés; parce que, n'étant pas intelligibles par eux-mêmes, nous ne les pouvons voir que dans l'être qui les renferme d'une manière intelligible. Malebranche regarde comme une vérité incontestable que nous ne voyons pas les corps immédiatement, à tel point qu'il n'hésite pas à dire : « je crois que tout le monde tombe d'accord que nous n'apercevons pas les objets qui sont hors de nous par eux-mêmes. » La troisième manière consiste à connaître par conscience ou par sentiment intérieur; nous connaissons ainsi notre âme, et c'est pour cela que la connaissance que nous en avons est imparfaite, car nous ne savons d'elle que ce que nous sentons se passer en nous. Enfin la quatrième consiste à connaître par conjecture, et nous avons une telle connaissance des âmes des autres hommes et des pures intelligences, que nous ne connaissons présentement ni en elles-mêmes ni par leurs idées.

Arnauld a vivement combattu cette théorie de Malebranche,

(1) Th. Reid, *Essai* II, chap. 8.



qui laisse sans doute beaucoup à désirer sous plusieurs rapports, principalement à l'égard de la vision des corps en Dieu, et en général de toutes nos connaissances des êtres contingents; mais, si Arnauld a réussi à prouver que la simple perception des corps se fait sans idées intermédiaires, il ne s'est pas placé à un point de vue assez élevé relativement à la vision en Dieu des vérités éternelles (1).

Quoi qu'il en soit, les idées intermédiaires n'ont jamais tout à fait disparu du monde philosophique; elles y ont été assez généralement conservées, sous les noms de formes, d'idées, d'images, de types, etc., même après la solide réfutation de Thomas Reid.

Ainsi, par exemple, Kant, avec sa suite nombreuse de rationalistes allemands et français, suppose et enseigne même expressément que l'homme ne voit jamais que les formes subjectives de son esprit, qu'elles seules constituent l'objet direct et immédiat de la connaissance, que l'homme ne connaît véritablement les êtres sensibles ou suprasensibles que par elles et en tant qu'il est sûr qu'ils leur sont conformes. On sait que Kant a épuisé tous les efforts de son criticisme pour résoudre la question de savoir comment l'homme peut s'assurer que ces formes subjectives de son esprit s'accordent avec les êtres réels, et l'on sait aussi que Kant n'a pas résolu ce problème d'une manière satisfaisante (2).

C'est surtout en Angleterre que l'on a tiré de la théorie des idées intermédiaires les conséquences les plus absurdes, et c'est là aussi que cette théorie a trouvé son antagoniste le plus décidé.

Locke admet expressément l'existence des idées intermédiaires. Dans son *Essai sur l'entendement, Avant-propos,* § 8,

(1) Quelle métaphysique pourrait-on fonder, par exemple, sur ce principe posé par Arnauld, que l'idée n'est autre chose que la perception, qu'une modification de notre esprit? ainsi que sur cet autre principe établi par le même auteur, que rien ne peut être objectivement dans mon esprit sans que mon esprit l'aperçoive?

(2) Voir ci-après, II Part. ch. 5.

il dit qu'il se sert du mot idée pour exprimer tout ce qu'on entend par *fantôme, notion, espèce,* ou quoi que ce puisse être qui occupe notre esprit lorsqu'il pense. Et *liv.* 4, *ch.* 4, § 3, en parlant de la réalité de nos connaissances, il s'exprime ainsi : « Il est évident que l'esprit ne connaît pas les choses immédiatement, mais seulement par l'entremise des idées qu'il en a ; et par conséquent notre connaissance n'est réelle qu'autant qu'il y a de la conformité entre nos idées et la réalité des choses. Mais quel sera ici notre critérium ? Comment l'esprit, qui n'aperçoit rien que ses propres idées, connaîtra-t-il qu'elles conviennent avec ces choses mêmes ? etc. »

Berkeley, partant de cette théorie sur laquelle il ne conçut pas le moindre doute, en conclut hardiment que, puisque nous ne voyons que les idées des choses, les corps, le monde matériel n'ont point d'existence réelle ou objective.

David Hume, prenant le même point de départ, mais plus hardi et plus conséquent que Berkeley, en déduisit que le monde spirituel, Dieu et les esprits créés, et même tout ce que nous appelons *cause* et *substance,* n'ont pas plus d'existence réelle et véritable que le monde corporel.

Thomas Reid s'exprime à ce sujet de la manière suivante : « Si j'ose parler de mes propres sentiments, il fut un temps où je croyais si bien à la théorie des idées, que j'embrassais pour être conséquent tout le système de Berkeley. Mais de nouvelles conséquences, toutes aussi rigoureuses, mais pour moi plus pénibles à adopter que la non existence de la matière, s'étant révélées à mon esprit (il a en vue les conséquences tirées par D. Hume), je m'avisai de me demander sur quelle évidence reposait donc ce principe célèbre, que les idées sont les seuls objets de la connaissance. Depuis quarante ans j'ai cherché cette évidence avec impartialité et bonne foi, mais je n'ai rien trouvé que l'autorité des philosophes (*Essai* II, ch. 10). »

Passant ensuite à la réfutation directe des idées intermédiaires, le chef de l'école écossaise développe les considérations suivantes (*ib.*, ch. 14), que nous nous contenterons d'indiquer sommairement :

« La première réflexion que je ferai sur cette opinion philosophique, c'est qu'elle est directement contraire au sentiment universel des hommes à qui les systèmes philosophiques sont inconnus... La seconde, c'est que les auteurs qui ont traité des idées admettent en général leur existence comme un fait indubitable et hors de question, ou que, s'ils en donnent en passant quelques preuves, ces preuves sont loin de justifier les conséquences qu'ils en tirent... La troisième, c'est qu'à l'exception de leur existence, qui est universellement admise, tout ce qui les concerne est un sujet de dispute parmi les philosophes... La quatrième, c'est que les idées ne font pas mieux comprendre les opérations de l'esprit, quoique probablement elles n'aient été inventées que pour les expliquer... La dernière, c'est qu'il est impossible aux hommes qui ont quelque respect pour le sens commun, d'accepter les conséquences naturelles et inévitables qui dérivent de la théorie des idées. »

Voici les observations que nous croyons devoir faire sur ces cinq réflexions : 1° Les quatre premières raisons présentées par Th. Reid ont une valeur incontestable, et nous paraissent réfuter péremptoirement la théorie contre laquelle il les présente. 2° Pour ce qui concerne la cinquième raison, nous ne pouvons pas regarder les conséquences que Berkeley et Hume ont tirées de la théorie des idées intermédiaires, et que Reid croit être naturelles et inévitables, comme nécessairement renfermées dans cette théorie ; nous n'y voyons au contraire que des déductions outrées et forcées. Elles seraient légitimes, si l'homme ne pouvait avoir d'autre moyen de connaître que l'intuition immédiate, et si la croyance naturelle, n'importe qu'elle s'appuie sur une perception médiate ou immédiate, n'était pas un véritable motif de certitnde. Reid ne donne-t-il pas lni-même la croyance naturelle à la fidélité de nos perceptions sensibles comme le fondement dc leur certitude? Et n'est-il pas vrai de dire que la croyance naturelle à la fidélité de nos perceptions immédiates est pour les adversaires des idées intermédiaires en général une condition aussi nécessaire de la certitude de nos connaissances

que la croyance naturelle aux perceptions médiates pour les partisans des idées intermédiaires? 3° Reid, en se renfermant trop dans les études purement psychologiques, n'a jamais su s'élever aux vrais principes d'une métaphysique vaste et profonde; et s'il a bien prouvé que l'objet de nos perceptions sensibles ce sont les corps eux-mêmes, il est loin d'avoir suffisamment expliqué la manière dont les vérités universelles et immuables, qui constituent l'objet principal de la philosophie, nous sont connues (1).

Quant à nous, nous n'attachons pas un très-grand prix à la question de savoir si l'âme humaine perçoit les objets corporels d'une manière directe et sans espèce interposée. Plusieurs profonds penseurs qui n'admettent point d'idées intermédiaires pour les vérités absolues ne font aucune difficulté d'admettre que les êtres corporels nous sont connus au moyen d'idées-images. Il suffit de nommer saint Augustin, saint Anselme et saint Bonaventure. Malebranche lui-même, comme nous l'avons vu plus haut, dit : «je crois que tout le monde tombe d'accord que nous n'apercevons pas les objets qui sont hors de nous par eux-mêmes.» Mais si ce point est moins important, nous regardons comme étant de la plus haute importance en philosophie la solution du problème ontologique de l'objectivité de nos idées des vérités éternelles.

Pour cette raison nous nous proposons de citer ici en premier lieu quelques-uns des plus grands écrivains qui ont soutenu que l'idée de Dieu et les idées des premiers principes de la raison, que tout véritable métaphysicien regarde comme s'identifiant avec Dieu, ne sont autre chose que Dieu ou ces vérités elles-mêmes, immédiatement présentes à notre esprit et constituant ainsi la lumière véritable de notre intelligence.

(1) Il faut en dire autant des disciples de Thomas Reid, à la tête desquels se distinguent Dugald Stewart et Royer Collard.

III.

Il n'est pas nécessaire de prouver, ce qui est assez connu, que Platon et tous les platoniciens, païens et chrétiens, regardent les idées comme étant les êtres intelligibles eux-mêmes.

Le savant théologien Staudenmaier cite comme partisans de l'idée immédiate de Dieu plusieurs Pères grecs, dont il produit des passages remarquables, tels que S. Irénée, S. Justin, S. Basile, S. Grégoire de Nazianze, Clément d'Alexandrie (1), Origène, Eusèbe (2).

Notre savant collègue, M. Laforet, a prouvé récemment, dans un travail spécial (3), que S. Athanase, le grand évêque d'Alexandrie, attribue expressément à l'esprit humain l'idée immédiate de Dieu, en enseignant que l'homme peut connaître Dieu de deux manières : directement, en le contemplant dans l'idée qu'il nous donne de lui-même, et indirectement par le spectacle de la nature.

Rosmini, quoiqu'il ne partage pas lui-même cette opinion, avoue que « d'après les Pères et les Docteurs ecclésiastiques l'homme voit les idées en Dieu, et que Dieu, le Verbe divin, est la véritable lumière qui éclaire tout homme venant au monde (4). »

Mais personne parmi les anciens ne nous paraît plus rempli de cette pensée que saint Augustin, qui l'exprime dans presque tous ses écrits et sous toutes les formes. Bornons-nous à quelques citations (5) :

« Les idées sont des formes ou des raisons immuables, » increées et éternelles, contenues dans l'intelligence di-

(1) Voir, sur Clément d'Alexandrie, l'étude profonde, publiée en trois articles dans la *Revue catholique* (1855, p. 321, 385 et 449), par le R. P. Speelman, S. J.

(2) *Die christliche Dogmatik*, tom. II.

(3) *Revue catholique*, janvier 1860, p. 12-20.

(4) M. Claessens, *Revue catholique*, janvier 1856, p. 16.

(5) M. Boucquillon a publié un travail remarquable sur la nature de nos idées et sur l'ontologisme de saint Augustin dans la *Revue catholique* de 1855, p. 129, 193 et 257.

» vine, où l'âme raisonnable, qui est droite, sincère et » pure, les contemple. » — « La vérité et la lumière de » l'âme raisonnable n'est autre que Dieu. » — « Dieu, le » père de la vérité et de notre illumination, est la lumière » intelligible, en qui, de qui et par qui luit intelligiblement » tout ce qui est intelligible. » — « C'est en lui que nous » voyons la vérité de ce que chacun de nous dit de vrai. » — « Pour tout ce que nous pouvons concevoir nous consul- » tons, non celui qui parle au dehors, mais la vérité qui » préside intérieurement à l'esprit; or celui que nous con- » sultons nous instruit, c'est le Christ qui réside dans » l'homme intérieur, c'est la vertu immuable de Dieu et la » sagesse éternelle. » — « L'âme, faite à l'image de Dieu tient » sa forme de la vérité elle-même, sans qu'aucune nature » soit interposée; elle est attachée à la vérité sans inter- » position d'aucune créature, en sorte que rien n'est plus » uni à Dieu qu'elle. » — « L'âme raisonnable est unie à » Dieu, car elle le conçoit, puisqu'elle le conçoit comme » toujours le même et immuable. » — « Dieu préside aux » intelligences humaines sans intermédiaire d'aucune na- » ture. » — « L'âme raisonnable n'est illuminée que par la » substance même de Dieu (1). »

Ces textes sont plus que suffisants; ajoutons que le grand

(1) « Sunt namque ideæ principales formæ quædam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quæ ipsæ formatæ non sunt, ac per hoc æternæ ac semper eædem eodem modo sese habentes; quæ in divinâ intelligentiâ continentur... Anima vero negatur eas intueri posse nisi rationalis (hoc est, anima non animalis sed rationalis eas intueri potest) eâ sui parte quâ excellit, id est, ipsâ mente atque ratione, quasi quâdam facie vel oculo suo interiore atque intelligibili (*Lib.* 83 *Quæst.* q. 46). — Veritas lumenque animæ rationalis nonnisi Deus est (*Ep.* 137, 17). — Deus pater veritatis, sapientiæ, evigilationis atque illuminationis nostræ... Deus intelligibilis lux, in quo, a quo et per quem intelligibiliter lucent quæ intelligibiliter lucent omnia (*Solil.* I, 1). — Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico, ubi, quæso, id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me; sed ambo in ipsâ, quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate (*Conf.* XII, 25). — Quapropter nullo modo negaveris esse incommutabilem veritatem hæc omnia

évêque d'Hippone ne refuse pas même aux illettrés et aux impies la vue de cette lumière éternelle : « Il est probable, dit-il, que les hommes illettrés donnent des réponses exactes quand on les interroge bien sur certaines sciences, parce qu'ils en voient l'immuable vérité dans la lumière éternelle présente à leur esprit autant qu'ils peuvent la saisir (1). » Ailleurs il dit : « Les impies blâment justement certaines actions et en louent d'autres justement, en jugeant selon les lois immuables de la justice, qu'ils ne voient ni dans leur esprit variable, ni dans les dispositions de leur cœur, mais dans le livre de cette lumière qu'on appelle la vérité (2). »

quæ incommutabiliter vera sunt continentem, quam non possis dicere tuam, vel meam, vel cujuscumque hominis; sed omnibus incommutabilia vera cernentibus tamquam miris modis secretum et publicum lumen præsto esse et se præbere communiter (*De lib. arbitrio*, II, 20). — De universis quæ intelligimus, non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti præsidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti. Ille autem qui consulitur docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, id est, incommutabilis Dei virtus atque sempiterna sapientia (*De Magistro*, XII, 38.). — Cum homo possit particeps esse sapientiæ secundum interiorem hominem, secundum ipsum ita est ad imaginem, ut nullâ naturâ interpositâ formetur, et ideo nihil sit Deo conjunctius... Ad imaginem mentem factam volunt, quæ nullâ interpositâ substantiâ ab ipsâ veritate formatur, qui etiam spiritus dicitur.. Ergo iste spiritus ad imaginem Dei, nullo dubitante, factus accipitur, in quo est intelligentia veritatis; hæret enim veritati nullâ interpositâ creaturâ (*Quæst.* 83, q. 51).—Cui (Deo), quisquis eum intelligit, junctus est... Deo igitur junctum est quod intelligit Deum; intelligit autem rationalis anima Deum; nam intelligit quod semper ejusmodi est, neque ullam patitur immutationem (*Ibid.* q. 54). — Humanis mentibus nullâ interpositâ naturâ præsidet (*De vera relig*). — Insinuavit nobis (Dominus Jesus) animam humanam et mentem rationalem, quæ inest homini... non vegetari, non beatificari, non illuminari, nisi ab ipsa substantia Dei (*In Joan. Evang.* Tract. 23). »

(1) « Credibilius est propterea vera respondere de quibusdam disciplinis etiam imperitos earum, quando bene interrogantur, quia præsens est eis, quantum id capere possunt, lumen rationis æternæ, ubi hæc immutabilia vera conspiciunt. » *Retract.* lib. I, c. 4.

(2) « Impii... multa recte reprehendunt recteque laudant in homi-

Nons ne relèverons point de quelle manière le Père Dutertre, préconisé dans les *Annales de philosophie chrétienne*, tom. 42 et 43, a combattu saint Augustin au sujet de cette théorie; nous nous contenterons de renvoyer aux courtes réflexions que M. le professeur Claessens a présentées là-dessus dans la *Revue catholique*, 1856, p. 259 et 268.

Saint Anselme, une des plus grandes lumières de l'Église et qui se glorifie avec raison de son attachement aux doctrines de saint Augustin, parle toujours de la vérité, lumière de la raison, comme perçue directement sans idée intermédiaire. Bornons-nous à citer un seul passage du saint Docteur où, adressant la parole à son âme, il s'exprime en ces termes : « As-tu trouvé, mon âme, ce que tu cherchais? Tu cherchais Dieu ; tu as trouvé qu'il est l'être suprême au-dessus duquel on ne peut rien penser de meilleur, et que cet être est la vie même, la lumière, la sagesse, la bonté, l'éternelle béatitude et la bienheureuse éternité, de plus qu'il est partout et toujours. Car, si tu n'as pas trouvé ton Dieu, comment est-il ce que tu as trouvé, et ce que tu as compris, avec une vérité si certaine et avec une certitude si vraie, être lui? Mais si tu l'as trouvé, pourquoi ne sens-tu pas ce que tu as trouvé? Pourquoi, Seigneur Dieu, mon âme ne vous sent-elle pas, si elle vous a trouvé? N'a-t-elle pas trouvé celui qu'elle a trouvé être la lumière et la vérité? Car comment a-t-elle compris cela, sinon en voyant la lumière et la vérité? Ou a-t-elle pu comprendre quoi que ce soit qui vous concerne, autrement que par votre lumière et par votre vérité? Si donc elle a vu la lumière et la vérité, elle vous a vu; et si elle ne vous a point vu, elle n'a vu ni la lumière ni la vérité.

num moribus. Quibus ea regulis judicant, nisi in quibus vident quemadmodum quisque vivere debeat, etiamsi nec ipsi eodem modo vivant? Ubi eas vident? Neque enim in sua natura, cum procul dubio mente ista videantur, eorumque mentes constet esse mutabiles, has vero regulas immutabiles videat, quisquis in eis et hoc videre potuerit; neque in habitu suæ mentis, cum illæ regulæ sint justitiæ, mentes vero eorum constet esse injustas... Ubi ergo scriptæ sunt, nisi in libro lucis illius quæ veritas dicitur? » *De Trin.* XIV, 15.

Serait-ce que c'est bien et la vérité et la lumière ce qu'elle a vu, et que cependant elle ne vous a pas encore vu parce qu'elle vous a vu à un certain point, et qu'elle ne vous a pas vu tel que vous êtes (1)? »

« On voit, disions-nous ailleurs (2), que dans ce passage, surtout si on le compare avec le contexte et les deux chapitres suivants, l'auteur établit clairement : 1° que nous ne pouvons pas voir Dieu *sicuti est*, voir son essence ou le voir par essence; 2° que nous pouvons le voir véritablement *aliquatenus;* 3° que nous pouvons le voir en tant que vérité et lumière de notre esprit; 4° qu'il est aussi vrai que nous voyons Dieu, qu'il est vrai que nous voyons la vérité et la lumière; 5° que c'est par cela même qu'il est vérité et lumière que nous voyons Dieu, dont à parler rigoureusement nous ne voyons que les perfections, mais non l'essence; 6° que la vue que nous avons de Dieu, quoique réelle, est cependant finie, imparfaite et dans ce sens obscure à cause de la faiblesse de notre œil intellectuel et de la trop brillante clarté de la lumière incréée qui, semblable au soleil créé, repousse l'œil trop présomptueux de ses forces; 7° enfin contre ceux qui de cette imperfection et de notre impuissance à regarder fixement la lumière du soleil dans le soleil voudraient conclure, que la lumière intelligible que notre esprit voit n'est pas Dieu, la lumière divine elle-même, mais une autre lumière qui lui ressemble, contre ceux-là le saint docteur prouve que cette conclusion n'est ni dans ses prémisses ni dans sa pensée, en ajoutant, chap. 1, de sa réponse à Gaunilon, ces paroles remarquables : « Quod si dicis non intelligi et non esse in intellectu quod

(1) « Cur non te sentit, Domine Deus, anima mea, si invenit te? An non invenit quem invenit esse lucem et veritatem? Quomodo namque intellexit hoc, nisi videndo lucem et veritatem? An potuit omnino aliquid intelligere de te nisi per lucem tuam et veritatem tuam? Si ergo vidit lucem et veritatem, vidit te; si non vidit te, non vidit lucem nec veritatem. An et veritas et lux est quod vidit, et tamen nondum te vidit, quia vidit te aliquatenus, et non vidit te sicuti es? » *Prolog.* c. 14.

(2) Dans notre édition du *Monologue et Prosloge accompagnés d'une traduction française, d'une préface, de notes, etc.* Louvain 1854, pag. 405.

» non penitus intelligitur, dic quia, qui non potest intueri » purissimam lucem solis, non videt lucem diei, *quæ non est* » *nisi lux solis.* » Ainsi, d'après S. Anselme, la lumière intelligible que nous voyons est identique avec Dieu, autant que selon lui la lumière du jour est identique avec la lumière du soleil. »

Peu après S. Anselme, Hugues de S. Victor, un des plus profonds et des plus estimés théologiens du moyen-âge, repousse énergiquement toute image représentative, tout simulacre ou fantôme imaginaire qu'on voudrait placer entre Dieu et l'âme. Parlant de ceux qui prétendent que Dieu est inaccessible à l'esprit raisonnable, autrement que par des théophanies ou par des ressemblances divines : « Ils placent, dit-il, entre les âmes raisonnables et Dieu comme certains simulacres de la Divinité cachée, supérieurs à l'esprit, mais inférieurs à Dieu; et ils supposent que c'est là la chose qu'on voit de Dieu et qu'on ne voit de Dieu que cela, puisqu'il ne saurait être vu en lui-même par aucun esprit, par aucune âme. Or ces simulacres, qui sont leur ouvrage, ne sont que de vains fantômes; et en prétendant que ce n'est qu'en ceux-ci que la lumière de la Divinité est accessible et perceptible, ils prouvent qu'ils dénient aux esprits saints (1) la véritable connaissance et vision de la Divinité. En effet, ne voir Dieu que dans ces fantômes et ne voir qu'eux seuls, est-ce autre chose que ne voir jamais véritablement et ne voir jamais le vrai? Car, si l'on voit toujours l'image seule, on ne voit la vérité jamais; puisque l'image n'est pas la vérité, alors même qu'elle est l'image de la vérité. Qu'ils ôtent donc leurs fantômes au moyen desquels ils s'efforcent d'obscurcir la lumière de nos esprits, et qu'ils ne nous enveloppent pas notre Dieu dans les simulacres de leur invention; parce que, comme rien ne peut nous rassasier que lui, de même rien ne peut nous arrêter avant que nous soyons parvenus jusqu'à lui (2). »

(1) Par esprits saints Hugues entend la même chose que S. Bonaventure par âmes pures.

(2) « Ipsa autem quasi quædam simulacra absconditæ divinitatis inter

Saint Bonaventure, qui occupe avec saint Thomas le sommet de la théologie scolastique et se distingue par une profondeur philosophique extraordinaire, s'accorde parfaitement avec saint Augustin sur la question qui nous occupe en ce moment (1). Nous avons édité récemment un opuscule composé par un de nos amis sur le sentiment de saint Bonaventure (2); nous en extrairons ici seulement quelques paroles du Docteur séraphique :

D'abord il cite en le louant le passage de Hugues de saint Victor dont nous venons de parler (3). Ensuite il soutient que Dieu ne nous est pas connu par une espèce ou idée abstraite, mais comme vérité présente à l'âme (4); qu'il n'y a point d'intermédiaire ou de *medium* proprement dit interposé entre Dieu et l'âme (5); que Dieu est uni à l'âme par sa présence;

rationales animos ac Deum media ponunt, altiora quidem mente, inferiora autem divinitate; et hoc quidem solum de Deo videri, et in hoc solo Deum videri, utpote qui in ipso a nullâ mente vel animo videri possit. Hæc vero simulacra sunt eorum, et phantasmata vanitatis : in quibus dum solum Divinitatis lucem visibilem et perceptibilem conantur asserere, veram Deitatis cognitionem et visionem mentibus sanctis probantur auferre. Quid est enim in illis solis Deum videri, et extra illa non videri, nisi numquam vere videri, et verum numquam videri? Si enim imago sola semper videtur, veritas numquam videtur, quoniam imago veritas non est, etiam cum de veritate est. Tollant ergo phantasias suas, quibus lumen mentium nostrarum obumbrare nituntur; neque nobis Deum nostrum simulacris autumationum suarum intersepiant; quia nos sicut satiare non potest aliquid præter ipsum, ita nec sistere usque ad ipsum. » *Hugonis opera*, ed. Migne, col. 954.

(1) A cause de l'importance qui s'attache naturellement à l'opinion de S. Thomas d'Aquin, nous exposerons celle-ci à part à la fin de cet essai dans l'Appendice i.

(2) *De mente S. Bonaventuræ circa modum quo Deus ab homine cognoscitur*, edidit G. C. Ubaghs, Lovanii apud Fonteyn, 1859.

(3) *In Sent.* Lib. iii, dist. 14, art. 1.

(4) « Deus est præsens ipsi animæ et omni intellectui per veritatem; et ideo non est necesse ab ipso abstrahi similitudinem per quam cognoscatur. » *In Sent.* Lib. I, dist. 3, a. 1, q. 1. Cf. Lib. ii, dist. 3, p. 2, a. 2, q. 2.

(5) « Augustinus vult quod inter mentem et Deum non cadit medium, scilicet in ratione causæ efficientis vel influentis; cadit tamen medium

que l'âme est immédiatement unie à Dieu et qu'elle est *informée*, non par une image ou forme de la vérité, mais par la vérité elle-même; que Dieu est lui-même la cause et l'objet de notre intelligence; que celle-ci doit être illuminée immédiatement par Dieu, comme saint Augustin le prouve (1). Il enseigne encore avec le même Père de l'Église que « la lumière qui nous éclaire, le maître qui nous enseigne, la vérité qui nous dirige, est Dieu (2). » Enfin, sans nous arrêter à une foule d'autres passages également importants, il dit que le premier intelligible pour notre esprit, ce que nous voyons le premier et sans quoi nous ne pouvons rien connaître, c'est l'être, l'être qui est acte pur et qui n'est autre que l'être divin (3).

Le grand controversiste Valérien Magni, capucin, né à Milan en 1587, publia, un tiers de siècle avant l'apparition des travaux de Thomassin et de Malebranche, un traité spécial sur les idées objectives, intitulé *De luce mentium et ejus imagine*. Dans cet écrit substantiel, réimprimé à Anvers en 1643, après avoir prouvé que Dieu est lui-même l'objet immédiat de notre connaissance : « Deum esse lucem mentium de se nobis intelligibilem, et animam rationalem esse ejus

manuductionis, quod tamen non habet rationem medii proprie, quia magis subservit potentiæ cognoscenti quam præsit. » Lib. II, ibid. Cf. Lib. II, dist. 23, a. 2, q. 3, obj. 7.

(1) « Deus est ipsi animæ unitus per præsentiam (*Lib.* I, dist. 3, a. 1, q. 1) — Imago (l'âme, image de Dieu) ab ipsâ veritate formatur et Deo immediate conjungitur... Mens, ut dicit Augustinus, ipsâ veritate formatur (*ib.* q. 2 et 3) — Deus est medium efficiens et objectum ipsius mentis (*ib.*) — Anima secundum mentem immediate habet a Deo illuminari, sicut in multis locis Augustinus ostendit (*Lib.* II, dist. 24, q. 4). »

(2) « Qui (Augustinus) in pluribus locis dixit et ostendit, quod lux quæ nos illuminat, magister qui nos docet, veritas quæ nos dirigit, Deus est, juxta illud Joannis : *Erat lux vera quæ illuminat omnem hominem*, etc. (*ib.*).

(3) « Esse igitur est quod primo cadit in intellectu, et illud esse est quod est purus actus... illud esse est esse divinum. Mira igitur est cæcitas intellectûs, qui non considerat illud quod prius videt et sine quo nihil potest cognoscere. » *Itiner. mentis*, c. 5.

imaginem (1), » l'auteur montre qu'il a tiré le fond de sa théorie de saint Augustin et de saint Bonaventure, et il ajoute avec raison : « Vides ergo meam sententiam de luce mentium non esse recentem, sed pervetustam in Ecclesia; imo illam aio antiquiorem Augustino (2). »

En 1686 un autre membre distingué du même ordre, le P. Juvenalis Annaniensis, fit paraître un grand ouvrage sur ce sujet sous le titre très-significatif de *Solis intelligentiæ lumen indeficiens, seu immediatum Christi crucifixi magisterium* (3). Le but de ce long travail est de démontrer que la lumière de notre raison est Dieu, et par la raison et par l'autorité des Pères et des Docteurs de l'Église, spécialement de saint Augustin et de saint Bonaventure. Le fond de sa pensée se réduit à ces paroles remarquables qu'il a écrites, au commencement de son livre, sur la *raison subjective* et sur la *raison objective*, et qui expliquent aussi le titre de l'ouvrage :

« Il y a une grande différence, dit-il, entre la raison subjective, qu'on appelle l'œil ou le regard de l'esprit, et la raison objective, qui est l'objet de l'œil ou du regard intellectuel et qui l'excite à voir. Celle-là est l'esprit lui-même, au moyen duquel nous raisonnons comme par un principe actif et intérieur ; mais celle-ci est cet être qui excite l'esprit à raisonner, c'est-à-dire, ce vrai éternel ou cette éternelle vérité que l'esprit voit quand il raisonne.... La première est quelque chose de créé dans le temps, et par conséquent elle est multipliée selon le nombre des sujets dans lesquels elle se trouve; elle est aussi attachée à certains temps et à certains lieux, et elle est limitée au moins *definitive*. La raison objective, au contraire, est une et la même à l'égard de tous ; elle n'est liée ni bornée par aucun lieu, par aucun temps, par aucune limitation finie ; mais elle reste tout à fait immuable, toujours et partout, ici et ailleurs, aujourd'hui, demain et hier, par rapport à moi, à vous et à tous ceux qui sont capables de

(1) Cap. XXII.
(2) Cap. XXIII.
(3) Augustæ Vindelicorum, vol. in-4 de pp. 600.

communiquer avec elle ; et par conséquent elle ne peut pas être rien de créé. Qu'est-elle donc?... Je réponds qu'elle est réellement l'immuable essence même de Dieu (1), et qu'en parlant *par appropriation*, comme on s'exprime en théologie, elle est l'éternel et immuable Verbe de Dieu, cette vraie lumière qui illumine tout homme venant en ce monde. On peut trouver ce sentiment mille fois dans S. Augustin (2). »

Il nous semble inutile de donner ici des extraits de l'oratorien Thomassin, profond philosophe et l'un des théologiens les plus érudits du XVII[e] siècle, qui figure avec raison parmi les principaux promoteurs de la doctrine des idées immédiates, qu'il explique et défend surtout dans son grand ouvrage des Dogmes catholiques (3).

(1) L'auteur ne prétend pas que nous voyons Dieu par essence, dans le sens théologique et propre du mot ; mais il distingue entre ce qu'il faut rapporter à la nature et aux personnes divines, et facilite par un seul mot l'intelligence d'une foule de passages de S. Augustin.

(2) « Magnum discrimen est inter rationem hanc subjectivam, quæ dicitur mentis oculus sive mentis aspectus, et inter rationem objectivam, quæ oculo seu aspectui mentali objicitur et eumdem ad visum mentalem movet. Illa quippe est ipsa mens, quâ velut principio activo et interno ratiocinamur ; hæc vero est illud entis quod mentem movet ad ratiocinandum, id est, illud æternum verum, seu æterna veritas, quam mens ratiocinando intuetur... Prior est aliquid in tempore creatum, ac proinde juxta numerum subjectorum multiplicatum, et simul ad certum locum ac certam temporis differentiam alligatum ac limitatum saltem definitive. Ratio vero objectiva est una eademque respectu omnium; nec ulli aut loco, aut tempori, aut aliis finitis limitationibus alligatur vel definitur : sed eadem prorsus immutata manet, semper et ubique, hic et ibi, hodie, cras et heri; respectu mei ac tui et omnium qui illius capaces sunt. Et consequenter nihil creatum esse potest... Quid autem?... Dico, realiter loquendo esse ipsammet immutabilem Dei essentiam, et appropiate loquendo ipsum æternum ac immutabile Dei Verbum et veram illam lucem *quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*. Est sententia quam millies in Augustino repereris. »

(3) Voir sur le sentiment du P. Louis Thomassin la profonde analyse de M. le professeur Claessens dans la *Revue catholique*, 1855, p. 651, et 1856, p. 5, ainsi que la solide étude du même professeur intitulée : *Le Christ vient en tout temps*, ibid. 1858, pp. 5, 65, 129, 185 et 253.

En même temps que le P. Thomassin défendait les idées immédiates comme théologien, son confrère le P. Malebranche les reproduisit avec un rare talent en philosophie ; et c'est à cause de cela, croyons-nous, qu'on a souvent, quoiqu'à tort, représenté ce dernier comme l'auteur de cette théorie.

Nous avons dit antérieurement un mot des quatre parties de son système (p. 21) ; remarquons qu'il ne s'agit ici que de la première, qui nous semble à l'abri de tout reproche grave. Voici du reste comment uu prélat romain s'exprime, dans un récent et remarquable ouvrage, sur l'ensemble :

« Nous allons dire ici, dit Mgr Audisio, quelques mots sur le système de Malebranche, prêtre de l'Oratoire, à qui M. Cousin fait l'injure singulière de l'appeler littéralement le Spinosa chrétien. Tenneman est plus vrai, quand il l'appelle génie profond et le plus grand métaphysicien que la France ait jamais produit. Quelle est donc la doctrine du père Malebranche? Personne ne doit croire à l'exposition fausse et incomplète qu'en fait Cousin ; c'est à la parole même de l'auteur qu'il faut s'en rapporter : il propose trois opinions sur l'origine des idées et embrasse la troisième. Il est nécessaire, dit-il, que toutes les idées que nous avons des corps et des autres objets non cognoscibles par eux-mêmes, viennent des corps et de ces objets ; — l'âme a la faculté de produire ces idées, ou Dieu les a gravées en elle au moment de la création, ou il les produit chaque fois qu'elle pense à tel objet, ou l'âme possède en elle-même toutes les perfections qu'elle voit daus les corps. — La dernière hypothèse, c'est que l'âme soit unie à un être infiniment parfait, qui renferme toutes les perfections intellectuelles ou toutes les idées des êtres créés (1). Après avoir examiné ces opiuions, il choisit la dernière comme la seule probable, et rejette les autres (2). Il l'expose dans ses

(1) *Recherche de la vérité*, liv. I, part. 2, ch. 1.

(2) On le voit, Mgr Audisio parle ici plus particulièrement de la deuxième partie du système de Malebranche, la vision des corps en Dieu qui est la plus difficile à concevoir, mais dont le fond se justifie assez facilement aussitôt qu'en se plaçant au point de vue supérieur du

Éclaircissements, dans ses discussions avec Arnaud et avec Regis, dans ses *Entretiens* et dans ses autres ouvrages.

« Union et non confusion de l'intelligence créée et de l'intelligence divine; Dieu lumière increée qui se répand et se reflète sur toutes les âmes ; les idées générales de justice, de sainteté, etc., sont imprimées dans l'esprit de l'homme par l'esprit de Dieu, comme le cachet imprime son image sur la cire saus que la cire se confonde avec le cachet : telle est la sublime théorie de la vision en Dieu que Malebranche traite admirablement, quand il ne mêle pas d'erreurs à son système. Cette théorie n'est pas, comme l'affirme Cousin, une hypothèse théologique, un *Deus ex machinâ* ; on ne peut pas la comparer à l'idéalisme de Berkeley, ni à l'harmonie préétablie de Leibniz. C'est une véritable philosophie ; elle explique et complète la doctrine de Platon, de saint Augustin, de saint Thomas et la partie la plus saine de la philosophie d'Alexandrie. Tout ce que je viens de dire ne s'applique qu'au système de la vision, tel qu'il a été défendu par le cardiual Sigismond Gerdil, philosophe et théologien éminent (1), et non aux erreurs dans lesquelles tomba ensuite l'auteur, ni aux parties accessoires qui sentent un peu l'hérésie. Plusieurs opinions opposées au dogme catholique qui avaient échappé à Malebranche firent condamner par l'Église sa *Recherche de la vérité*. A part ces quelques taches, la théorie de la vision en Dieu est une conception sublime, qui élève l'intelligence de l'homme, image de l'intelligence éternelle, à la dignité qui lui appartient ; toutes les âmes contemplent cette vérité une et immuable qui les rend êtres intelligents et raisonnables ; et les âmes pieuses qui viennent s'y perdre y trouvent le bonheur (2). »

célèbre oratorien, on suit les principes de Saint Augustin (*De* 83 *quæst.* q. 46, et *De Civ. Dei*, XI, 10), de Saint Anselme (*Monol.* c. 9-12 et 29-36) et de Saint Thomas d'Aquin (*Summa theol.* p. 1, q. 15, a. 2, et *Cont. Gent.* I, 54), pour trouver la raison des créatures en Dieu en tant que cause exemplaire de toute existence. Voir nos *Ontologiæ elementa*. ed. 1854, p. 132, etc.

(1) Gerdil. *Défense du sentiment du père Malebranche.*

(2) *Introduction aux études ecclésiastiques*, par Mgr Audisio, ex-pré-

Bossuet, dont la profondeur et l'exactitude en métaphysique n'ont été surpassées par personne, s'exprime maintefois sur le sujet qui nous occupe avec une clarté et une précision qui ne laisse rien à désirer.

Il s'en occupe spécialement dans les chap. 36 et 37 de sa *Logique*; on y lit entre autres ces paroles remarquables: « Comme il n'y a rien d'éternel, ni d'immuable, ni d'indépendant que Dieu seul, il faut conclure que ces vérités ne subsistent pas en elles-mêmes, mais en Dieu seul et dans ses éternelles idées, qui ne sont autre chose que lui-même. » Et dans son ouvrage *De la connaissance de Dieu et de soi-même,* où il approfondit encore mieux ce qui concerne ces vérités fondamentales de la raison, il dit : « Si je cherche maintenant où et en quel sujet elles subsistent éternelles et immuables, comme elles sont, je suis obligé d'avouer un être où la vérité est éternellement subsistante et où elle est toujours entendue, et cet être doit être la vérité même et doit être toute vérité, et c'est de lui que la vérité dérive dans tout ce qui est et ce qui entend hors de lui. C'est donc en lui, d'une certaine manière qui m'est incompréhensible, c'est en lui, dis-je, que je vois ces vérités éternelles; et les voir, c'est me tourner à celui qui est immuablement toute vérité, et recevoir ses lumières... Ces vérités que tout entendement aperçoit toujours les mêmes, par lesquelles tout entendement est réglé, sont quelque chose de Dieu ou plutôt son Dieu même (1). »

Leibniz, quoique moins explicite sur la nature des idées objectives que Bossuet, exprime cependant sur ce sujet des pensées profondes.

sident de l'Académie royale de Soperga, professeur au collége de la Sapience à Rome; ouvrage traduit de l'italien (Tournai, Casterman), et honoré par un bref de S. S. Pie IX, dans lequel on lit : « Tibi vehementer gratulamur quod ad reclam utilemque cleri institutionem magis magisque promovendam, tuas curas, cogitationes, labores conferre tantopere studeas. » Dans l'édition de Turin on trouve deux lettres circulaires du patriarche de Venise et de l'évêque d'Aversa qui font un éloge complet des œuvres de l'auteur et les recommandent instamment à leur clergé.

(1) Chap. IV, § V. — Voir un autre important passage, extrait du même § V, ci-après ch. III.

Dans ses *Meditationes de cognitione, veritate et idœis*, il reconnait que les idées premières sont identiques avec les attributs de Dieu, lorsqu'il dit : « Je ne sais si l'homme peut se rendre parfaitement compte des idées, ou remonter jusqu'aux idées premières, c'est-à-dire aux attributs absolus de Dieu (1). » Dans ses *Principia philosophiæ* il s'exprime ainsi : « Dieu est la source, non-seulement des existences, mais encore des essences en tant qu'elles sont réelles, ou, ce qui revient au même, la source de ce qu'il y a de réel daus leur possibilité. Voilà pourquoi *l'entendement divin est la région des vérités éternelles et des idées dont elles sont dépendantes;* et sans elles, il n'y aurait aucune réalité dans les possibilités; et rien non-seulement n'existerait, mais encore ne serait possible (2). » Dans ses *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, il dit : « Les absolus ne sont autre chose que les attributs de Dieu, et ou peut dire qu'ils ne sont pas moins la source des idées que Dieu est lui-même le principe des êtres (3). » — « Mais on demandera, dit-il plus loin, où seraient ces idées si aucun esprit n'existait, ce que deviendrait alors le fondemeut réel de cette certitude des vérités éternelles? Cela nous mène enfin au dernier fondement des vérités, savoir, à cet esprit suprême et universel qui ne peut mauquer d'exister, dont l'entendement, à vrai dire, est la *région des vérités éternelles*, comme saint Augustin l'a reconnu et exprimé d'une manière assez vive (4). » Ailleurs il dit : « Dieu est cette lumière qui éclaire tout homme venant en

(1) « An vero nnquam ab hominibns perfecta institui possit analysis notionnm, sive an ad prima possibilia ac notiones irresoinbiles, sive (quod eodem redit) ipsa absoiuta attributa Dei (nempe causas primas atque uitimam rerum rationem) cogitationes snas reducere possint, nunc quidem definire non ausim. » *Leibnitii opera*, ed. Dutens.

(2) « intellectns Dei est regio veritatum æternarum et idearum, unde dependent; et sine ipsis nihii realitatis foret in possibiiitatibus et nihil non modo existeret, sed nihii etiam possibile foret. » *Ibid.*, t. II, p. 25. Cf. *ibid.* t. I, p. 265.

(3) Liv. II, chap. 17.

(4) *Ibid.* liv. IV, chap. 11.

ce monde ; et la vérité qui nous parle intérieurement lorsque nous concevons les théorèmes de la certitude éternelle, *c'est la voix même de Dieu ;* c'est ce qui a été remarqué aussi par S. Augustin (1). »

Leibniz a écrit même au sujet de la seconde partie du système de Malebranche, qu'il ne parait pas avoir approfondie, un passage qui ne s'accorde guère avec l'hypothèse des idées intermédiaires : « Pour ce qui regarde la controverse si nous voyons toutes choses en Dieu, comme le soutient une opinion ancienne qui sainement entendue n'est pas tout à fait à mépriser, on doit savoir que, quand même nous verrions toutes choses en Dieu, il est nécessaire que nous ayons aussi des idées à nous, *non pas comme de petites images,* mais des affections et des modifications de notre esprit, répondantes à cela même que nous apercevrions en Dieu (2). »

Personne ne nous semble plus clair et nonobstant sa briéveté plus complet sur la nature des idées objectives que Fénelon, dans son excellent traité *De l'existence de Dieu* (3) ; voici une courte analyse de ses principales pensées, que nous nous abstenons de reproduire par extrait parce que son ouvrage se trouve dans toutes les mains.

Il prouve d'abord qu'il y a dans l'esprit de l'homme des idées universelles, éternelles et immuables (Part. I, n. 52) ;

(1) « Deus est enim lumen illud quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Et veritas, quæ intus nobis loquitur, cum æternæ certitudinis theoremata intelligimus, ipsa Dei vox est; quod etiam notavit D. Augustinus. » Ap. Dutens, t. II, p. I, p. 264.

(2) « Quod ad controversiam attinet, utrum omnia videamus in Deo, quæ utique vetus est sententia et, si sano sensu intelligitur, non omnino spernenda, an vero proprias ideas habeamus, sciendum est, etsi omnia in Deo videremus, necesse tamen esse ut habeamus et ideas proprias, id est, non quasi icunculas quasdem, sed affectiones et modificationes mentis nostræ, respondentes ad id ipsum quod in Deo perciperemus. » *Meditat. de cognitione, etc.*

(3) En lisant cette partie de l'ouvrage de Fénelon on est tenté de croire qu'il l'a exposée sous l'impression récente de la lecture du second livre *De libero arbitrio* de S. Augustin.

ensuite il fait voir que ces idées sont la règle de tous nos jugements (n. 54), qu'elles constituent la raison, la raison prise objectivement, la raison supérieure et commune à tous les hommes, le maître intérieur et universel qui domine toutes les intelligences et qui instruit et règle notre raison, la raison inférieure, la raison prise subjectivement (1), la raison de tous les individus humains (P. I, n. 55-59 et P. II, n. 49); puis il montre que cette raison qui comprend toutes les idées, cette lumière de notre intelligence, ce maître intérieur, cette raison suprême n'est autre que Dieu même (P. I, n. 60 et P. II, n. 50). Enfin, pour ne laisser aucun doute sur le sens qu'il attache aux idées qui constituent la raison supérieure, il leur donne le nom constamment employé par Bossuet, il dit expressément qu'il prend ce mot comme synonyme de *vérités* éternelles et immuables. « Tout le reste, dit-il (P. II, n. 60), consiste en des vérités universelles et immuables, que j'appelle idées, qui sont Dieu même (2). » Et ib. n. 50 : « Tout ce qui est vérité universelle et abstraite (3) est une idée; tout ce qui est idée est Dieu même (4). »

A Fénelon se rattache naturellement le Père Lami, auquel il adressa entre autres sa lettre sur la réfutation de Spinosa. Ce savant bénédictin, qu'il ne faut pas confondre avec son homonyme de l'Oratoire, a publié outre plusieurs autres ouvrages un traité considérable en six volumes *De la connaissance de soi-même*. Comme cet ouvrage est devenu assez rare, nous en donnerons ici un extrait d'une certaine étendue, où l'auteur démontre que l'idée de l'être infini prouve

(1) Voir sur la raison subjective et objective l'extrait du P. Juvenalis, cité ci-dessus pag. 34.

(2) Il est évident que cette raison supérieure de Fénelon n'a rien de commun avec la raison impersonnelle du panthéisme moderne. On voit aussi que, quoique toujours présente à notre raison, elle en est cependant essentiellement différente.

(3) Le mot *vérité abstraite* ne peut s'entendre ici que comme opposé aux choses concrètes ou individuelles qui tombent sous les sens.

(4) L'idée objective se définit rigoureusement : une vérité générale en tant que présente à l'esprit et perceptible par notre intelligence.

d'une manière irréfragable l'existence de Dieu, si la preuve est présentée convenablement; et que cette idée est une idée immédiate et objective, une vérité réelle, directement aperçue par l'intelligence qui réfléchit.

« *Rien*, dit-il, *n'est plus propre que cette idée* (l'idée de Dieu considéré comme l'être infiniment parfait) *à démontrer l'existence de Dieu*.

« En voici la démonstration en deux mots.

« Lorsque je pense à Dieu, je vois l'infini; et je ne puis le voir ou qu'en lui-même, ou en quelque créature qui le représente.

« Ce ne peut être en une créature qui le représente; puisque rien de fini ne peut représenter l'infini.

« Je ne puis donc le voir qu'en lui-même, et ainsi il faut qu'il existe.

« Je ne vois dans toute cette preuve qu'une seule proposition qui puisse être sujette à contestation, savoir que *rien de fini ne peut représenter l'infini*. Mais il n'est pas difficile d'en éclaircir la vérité.

« Il ne faut pour cela que remarquer qu'il n'en est pas de représenter l'infini dans une idée comme de représenter un homme dans un tableau. Quoiqu'un tableau ne contienne que les traits extérieurs d'un homme, l'on dit néanmoins qu'il représente tout l'homme, parce que, par ces dehors, il donne lieu à l'esprit de suppléer le reste de ce qui lui manque, et qu'ainsi l'on ne voit pas simplement ce qui est dans le tableau; l'on voit encore, par ce qui y est, ce qui n'y est pas.

« Mais il n'est pas de même de ce que nos idées nous représentent. Nous ne voyons que ce qu'elles enferment. Rien ne supplée à ce qui leur manque. On peut bien à une première idée en ajouter une seconde; mais cette seconde n'est rien de ce que représente la première. En un mot, nos idées ne représentent pas plus de perfection que ce qu'elles en enferment, ou ce qu'elles en expriment formellement. Et ainsi, afin qu'une idée me représente l'infini, il faut que je le puisse apercevoir dans cette idée; et afin que je l'y puisse apercevoir, il faut qu'il y soit, et qu'elle l'exprime formelle-

ment. Car je ne puis y voir que ce qui y est. S'il n'y est donc point, je ne puis l'y voir. Si elle ne l'exprime pas formellement, je ne puis l'y découvrir. Or il est évident que l'infini ne peut être contenu dans un être fini. Il est visible qu'un être borné et limité ne peut exprimer formellement l'être universel et indéterminé (1).

« Il ne sert de rien de dire que l'être infini est dans l'idée représentativement ; car c'est dire qu'une idée finie peut le représenter, et nous venons de faire voir qu'elle ne le peut. Afin que l'infini soit représentativement dans une idée, il faut qu'il y soit si parfaitement que rien ne lui manque pour y être aperçu et distingué de tout ce qui est fini. Autrement, si quelque chose lui manquait, l'idée ne pourrait le représenter ; parce que rien ne serait capable de suppléer à ce qui lui manquerait.

« Et qu'on ne dise point qu'on pourrait y suppléer par d'autres idées. Car 1° ce seraient donc ces autres idées qui le représenteraient, et non pas celle dont il est question. 2° Ces autres idées, qu'on les multiplie tant que l'on voudra, ajoutées à la première, ne seront toujours rien que de fini. Or, encore une fois, rien de fini ne peut représenter l'infini, ne peut exprimer l'infini, ni par conséquent le contenir représentativement.

« Concluons donc que, puisqu'en pensant à Dieu nous voyons l'infini, c'est Dieu même qui est alors présent à notre esprit, en qualité d'objet et d'idée (2). »

Après ces grands hommes du XVIIe siècle citons encore pour le XVIIIe, et toujours dans l'ordre chronologique, trois défenseurs distingués des idées immédiates appartenant à trois ordres religieux différents : le Père André, Jésuite, le Père Berti, Augustin, et l'éminent Gerdil, de l'ordre des Barnabites.

(1) L'expression *être universel et indéterminé* est inexacte; mais, en l'opposant à celle d'*être borné et limité*, l'auteur montre ce qu'il veut dire par là, et qu'il prend ces mots comme synonymes d'immense et d'infini.

(2) Tom. VI, chap. 2, pag. 29 et suiv.

Le P. André a écrit touchant ce point, dans son *Traité de l'homme*, trois discours qui méritent d'être lus : sur la raison, sur la nature des idées et sur les merveilles des idées. Il y établit : 1° « qu'il existe une raison essentielle, commune à toutes les intelligences, qui est partout la même, une raison supérieure à nos esprits, partout présente à qui la veut voir, et partout prête à répondre à qui la veut consulter, et qu'il y a une raison naturelle, qui est comme l'œil que le Créateur nous a donné pour découvrir la vérité dans sa source éternelle. » — 2° Que « nous avons trois sciences incontestables, où les idées qui en sont les objets immédiats se montrent tout à découvert à la simple vue de l'esprit pur : l'arithmétique, la géométrie et la morale... idées qui sont essentiellement, comme les vérités qu'elles nous démontrent, éternelles, immuables, nécessaires, universelles, partout les mêmes, dans tous les temps et dans tous les lieux ; tandis que nos perceptions les plus étendues sont toujours très-bornées comme nos esprits, passagères, muables, contingentes, particulières, différentes en différentes personnes, et quelquefois en nous-même en divers temps. » — 3° Après avoir « considéré les idées qui nous éclairent dans les sciences et dans les mœurs, telles que nous les concevons en Dieu même dans leur source primitive, » il conclut avec saint Augustin (*De Civ. Dei*, VIII, 4) : « donc toutes les vérités que nous voyons dans nos idées primitives, nous démontrent que c'est en Dieu seul que résident et la cause de notre être, et la raison qui nous éclaire dans les sciences, et l'ordre que nous devons suivre dans nos mœurs. »

L'illustre théologien Berti, qui se glorifie avec raison de se tenir rigoureusement aux principes de saint Augustin, s'exprime avec une merveilleuse clarté. Il suffira de citer quelques courts passages : « Par le nom d'idée innée, dit-il, nous n'entendons autre chose que la lumière qui brille devant nous et la vérité immuable que les yeux ne peuvent voir ni les sens recueillir, et qui, assoupie par le péché originel, est comme secouée et excitée à l'aide des créatures, à savoir cela même que S. Augustin a vu dans son Récit sur le

Ps. XIII... Selon les principes d'Augustin, la loi par laquelle l'esprit raisonnable pronouce des jugements certains sur les choses n'est pas une perception, ou quelque chose qui n'appartiendrait qu'à la puissance (à l'esprit); mais elle est la lumière indéfectible même de la vérité, toujours présente à l'esprit et produisant cette perceptiou dans l'entendement. Cela conste par ce qui a été dit jusqu'à présent, car tout être créé doit être intrinséquement variable, et cela suit expressément des paroles de S. Augustin *De vera religione*, c. 31... L'idée, si on la prend pour la seule perception de l'esprit, est un acte, mais celui-ci n'est pas produit par l'esprit humain seul, ainsi que nous l'avons vu plus haut; mais si on la prend pour la lumière et l'immuable loi de la vérité, elle est donnée à la manière d'un *habitus;* aussi n'est-elle pas la faculté seule de concevoir, mais Dieu même, intimement présent à notre âme, comme la règle perpétuelle et la norme à laquelle nous devons conformer nos jugements... Ainsi par idée inuée nous entendons avec S. Augustin, non la seule perception de l'esprit, mais l'immuable loi et la lumière indéfectible... Mais de ce que cette idée est la lumière divine et increéée, et par conséquent Dieu même, il ne suit pas que nous tombons dans un cercle vicieux (comme Descartes), car l'idée n'est pas la lumière divine telle qu'elle existe en elle-même, mais telle qu'elle nous est intimement présente; et par conséquent notre démonstration (de l'existence de Dieu) ne consiste pas à présupposer cette existence pour la prouver, mais à conclure de l'évidente existence de la lumière divine dans notre esprit à l'existence de Dieu en soi (1). »

(1) « Ideæ ingenitæ nomine nihil aliud intelligimus, quam lumen nobis affulgens, firmamque veritatem, quæ non conspicitur oculis, non hauritur sensibus, et quæ ob originalem labem sopita, a creaturis veluti excutitur et excitatur, nempe illud idem quod percipit sanctus Pater Augustinus in *Enarrat. in Ps.* XIII, n. 8.... Juxta Augustini principia, lex per quam mens rationalis de rebus certa judicia pronuntiat, non est perceptio, aut aliquid se tenens ex parte potentiæ tantummodo, sed ipsum lumen indefectibile veritatis perenniter menti assistens et perceptionem illam in intellectu producens. Constat id ex hactenus dictis, quia omne creatum

Le barnabite Gerdil, plus tard cardinal, l'honneur de son ordre et l'une des plus pures gloires du sacré Collége, enseigne *ex professo* la doctrine des idées immédiates dans deux ouvrages remarquables intitulés, l'un : *Défense du sentiment du Père Malebranche sur la nature et l'origine des idées,* et l'autre : *Principes métaphysiques de la morale chrétienne.* Dans l'avertissement mis à la tête du premier, on lit : «L'auteur, en publiant la *Défense,* tâcha de déterminer et d'exposer l'idée précise voilée sous l'expression figurée que Malebranche a employée, et qui, présentant son système sous un point de vue trop vague et peu facile à saisir, semble avoir donné lieu à la plupart des difficultés qu'on lui a objectées... l'auteur a cru que, pour rectifier le sentiment de Malebranche, il suffisait de l'énoncer avec plus de précision et de simplicité. » Gerdil défend ensuite ce sentiment en montrant son accord avec la raison et spécialement avec la doctrine de saint Augustin. Dans l'autre ouvrage il fait voir quelle solidité ce système donne aux principes philosophiques de la morale. Il y dit en particulier touchant le rapport de la loi naturelle avec la loi éternelle : « L'esprit connaît la loi naturelle par son union à la sagesse de Dieu qui est elle-même la loi éternelle...

intrinsece mutabile debet esse, et expresse infertur ex verbis S. P. Augustini, *De vera relig.* c. 31..... Idea, si accipitur pro sola mentis perceptione, est actus, nec tamen elicitur a sola humana mente, ut supra diximus; si vero sumatur pro lumine et incommutabili lege veritatis, datur per modum habitûs, neque est sola facultas intellectionis, sed ipse Deus nobis intime præsens tamquam perpetua regula ac norma, ad quam judicia nostra exigantur.... Itaque nos cum Augustino idearum innatarum nomine non intelligimus solam perceptionem mentis, sed legem incommutabilem et indefectibile lumen... Ex quo autem hæc idea sit ipsum divinum lumen increatum, ideoque ipsemet Deus, non consequitur nos quoque (sicut Cartesius) peccare δια κυκλον, per circulum et petitionem principii; siquidem idea non est divinum lumen prout existit in se, sed divinum lumen prout nobis est intime præsens, et consequenter non proficiscitur nostra argumentatio a præsupposita divina existentia ad hanc eamdem probandam, sed a manifesta existentia divini luminis in mente nostra ad demonstrandam Dei existentiam in se.» *De theologicis disciplinis,* tom. I, lib. 1, c. 1. Bassani 1792.

On a l'obligation au P. Malebranche d'avoir éclairci ce sentiment et d'en avoir ôté toutes les difficultés que l'ignorance et les préjugés ne peuvent manquer d'y trouver. » Il est inutile d'en dire davantage pour faire connaître la pensée de l'éminent théologien-philosophe. Ajoutons seulement que les Barnabites les plus distingués se font encore un honneur de défendre ce même sentiment comme un héritage reçu de celui qui fut le plus bel ornement de leur illustre ordre (1).

Nous nous abstenons de toute réflexion sur ces imposantes autorités de Pères, de Docteurs, d'Évêques, de Philosophes et de Savants appartenant à des ordres religieux divers, et nous allons indiquer brièvement quelques-unes des preuves rationnelles sur lesquelles s'appuie le système des idées immédiates.

IV.

A cet effet, nous ferons observer d'abord que les considérations de Thomas Reid contre les idées intermédiaires en général ont beaucoup plus de poids relativement aux vérités absolues qu'aux êtres corporels, et pour cette raison nous souhaitons qu'on les veuille bien peser ici. Toutefois cette réfutation du système des idées intermédiaires n'établit qu'indirectement celui des idées immédiates.

Comme preuves directes de ce dernier système, nous ferons remarquer, en premier lieu, la suréminente supériorité des idées à notre raison et à tout ce qui s'identifie avec notre esprit. On ne saurait attribuer à rien de subjectif, à rien d'humain, cet empire absolu qu'elles exercent sur notre intelligence ; cette force avec laquelle elles nous instruisent, nous éclairent et nous dominent ; cette puissance irrésistible qui commande et arrête nos conceptions, nos jugements et nos raisonnements, qui les maîtrise, les dirige et les

(1) M. le professeur Claessens a bien exposé le sentiment du cardinal Gerdil dans la *Revue catholique*, 1856, p. 257 et 336 ; dans une autre série d'articles il a prouvé que c'est à tort qu'on a prétendu que le Cardinal avait plus tard abandonné ce sentiment. *Ibid.* 1857, p. 221, 294, 664 ; 1858, p. 612 et 700 ; 1859, p. 237.

règle, qui les corrige et les redresse. « C'est un maître intérieur, dit Fénelon, qui me fait taire, qui me fait parler, qui me fait croire, qui me fait douter, qui me fait avouer mes erreurs ou confirmer mes jugements : en l'écoutant, je m'instruis ; en m'écoutant moi-même, je m'égare. Ce maître est partout ; et sa voix se fait entendre d'un bout de l'univers à l'autre, à tous les hommes comme à moi (1). »—« Cette lumière qui nous illumine, dit saint Augustin, ce maître qui nous enseigne, cette vérité qui nous dirige, c'est Dieu (2). » —« Oui, répète-t-il, cette vérité une et incommunicable qui se trouve dans tous ceux qui sont doués d'intelligence, cette lumière de sagesse commune à tous les sages, est supérieure à notre raison et à notre esprit, elle est Dieu (3). »

En second lieu, pour constater l'identité ou la différence de

(1) *De l'existence de Dieu*, 1e *part.* n. 55 et 56.

(2) Ci-dessus, p. 33.

(3) *De libero arbitrio*, II, 6-15. — Un savant Barnabite, le R. P. Gaetano Milone, a formulé cet argument de la manière suivante, en se servant des paroles mêmes de S. Augustin (*De lib. arbitr.* l. II, c. 12, et *De vera relig.* c. 31, etc.) : « Veritatem, de quâ jam diu loquimur et in quâ unâ tam multa conspicimus, excellentiorem esse putas, quam mens nostra est, an æqualem mentibus nostris, an etiam inferiorem? Sed si esset inferior, non secundum illam, sed de illâ judicaremus, sicut judicamus de corporibus : quo contra, hæc judicamus secundum illas interiores regulas veritatis, quas communiter cernimus; de ipsis vero regulis nullo modo quis judicat (a). Cum enim quis dixerit æterna temporalibus esse potiora, aut septem et tria decem esse, nemo dicit id ita esse debuisse; sed tantum ita esse cognoscens, non examinator corrigit, sed lætatur inventor. Si autem esset æqualis mentibus nostris, mutabilis etiam ipsa esset. Quare, si nec inferior nec æqualis est, restat ut sit superior atque excellentior. Nec illud ambigendum est, incommutabilem naturam, quæ supra rationalem animam sit, Deum esse; nam hæc est illa incommutabilis veritas, quæ recte dicitur lex omnium artium et ars omnipotentis artificis. Iste ergo spiritus ad imaginem Dei nullo dubitante factus agnoscitur, in quo est intelligentia veritatis; hæret enim veritati,

(a) C'est dans ce sens que S. Bonaventure (*In Sent. Lib.*) après S. Augustin affirme maintes fois que l'homme ne peut pas juger de la vérité suprême, de la source de la lumière, de Dieu considéré en lui-même, mais seulement par la vérité, par la lumière, par Dieu autant qu'il se manifeste à nous comme vérité et comme perfection infinie.

deux choses quelles qu'elles soient, on trouve un criterium dans l'identité et l'opposition de leurs caractères ou propriétés. Or les idées objectives, loin d'être quelque chose de subjectif, d'identique avec notre esprit, ou quoi que ce soit de créé ou de fini, présentent évidemment tous les caractères de la vérité absolue, de l'être infiui, de Dieu. Notre esprit avec toutes ses qualités et toutes ses modifications, de même que tout ce qui est créé, substance, forme ou espèce, est contingent, couditionné, variable, passager, borné, tandis que nos idées objectives sont nécessaires, absolues, immuables, éternelles, illimitées. Il faut donc qu'elles soient, comme parle Bossuet, quelque chose de divin ou plutôt Dieu même (1).

Enfin une preuve irréfragable des idées immédiates, et qui est péremptoire par elle seule, se trouve dans ce simple raisonnement : Nous avons une véritable idée de l'être infini, de l'être infiniment parfait, dans lequel sout conteuues toutes les vérités absolues, et rien de créé, rien de fini ne peut être représentatif de l'infini, comme le répètent, avec Malebran-

nullâ interpositâ creaturâ. » Voir *La scuola di Filosofia razionale intitolata a santo Agostino*, Napoli, 1860, p. 35. Jusqu'à présent on n'a publié que XXXV-112 pages de cet excellent volume.

(1) Le principe de cette preuve se trouve indiqué dans les textes extraits de S. Augustin, de S. Bonaventure et de Berti (ci-dessus p. 27, 33 et 45); elle est clairement exprimée par le P. Juvenalis (ci-dessus p. 35) et par le P. André (p. 44). Fénelon la développe excellemment (*De l'existence de Dieu*, P. I, n. 50—59), puis il conclut en ces termes (n. 60): « Voilà donc deux raisons que je trouve en moi : l'une est moi-même; l'autre est au-dessus de moi. Celle qui est moi est très-imparfaite, fautive, incertaine, prévenue, précipitée, sujette à s'égarer, changeante, opiniâtre, ignorante et bornée; enfin elle ne possède jamais rien que d'emprunt. L'autre est commune à tous les hommes et supérieure à eux; elle est parfaite, éternelle, immuable, toujours prête à se communiquer en tous lieux, et à redresser tous les esprits qui se trompent; enfin incapable d'être jamais ni épuisée ni partagée, quoiqu'elle se donne à tous ceux qui la veulent. Où est-elle cette raison parfaite, qui est si près de moi, et si différente de moi? où est-elle? Il faut qu'elle soit quelque chose de réel; car le néant ne peut être parfait, ni perfectionner les natures imparfaites. Où est-elle cette raison suprême? *N'est-elle pas le Dieu que je cherche?* »

che (1), Fénelon (2) et le Père Lami (3). En effet, comme nous le disions ailleurs (4), « il est certain que nous concevons les vérités absolues, et nommément l'être infini qui les comprend toutes; car nous le distinguons nettement de toute autre chose, et nous savons ce qui lui appartient et ce qui lui répugne; or nous ne pourrions le concevoir s'il n'était lui-même présent à notre esprit, car rien de fini ne peut être représentatif de l'infini. C'est-à-dire, rien de fini ne peut par lui-même, par la présence et l'exhibition de ses traits, exprimer, reproduire ou faire voir l'infini; la raison en est que le moins ne peut représenter le plus, et que tous les caractères du fini sont immensément inférieurs à ceux de l'infini et tout à fait différents. Le fini peut être commémoratif de l'infini déjà connu d'ailleurs, et dans ce sens en être représentatif; mais celui qui prétendrait connaître l'infini par la seule vue du fini, se tromperait bien plus que celui qui croirait pouvoir concevoir le végétal en ne connaissant qu'un minéral, ou l'animal en ne connaissant qu'un végétal. »

« Il faut, dit Fénelon après avoir excellemment développé cet argument, il faut donc conclure invinciblement que c'est l'être infiniment parfait qui se rend immédiatement présent à moi, quand je le conçois, et qu'il est lui-même l'idée que j'ai de lui (5). »

Il ne reste donc qu'à répéter, en d'autres termes, que les idées objectives des vérités absolues ne sont autre chose que ces vérités elles-mêmes, en tant qu'elles peuvent être vues ou aperçues par notre intelligence.

Voyons maintenant comment ces vérités nous deviennent connues.

(1) *Recherche de la vérité*, liv. 3, p. 2ᵉ, ch. 7.
(2) *De l'existence de Dieu*, IIᵉ part. n. 29.
(3) Ci-dessus, pag. 42-43.
(4) *Précis de psychologie*, Vᵉ édit. p. 43.
(5) *De l'existence de Dieu*, Iᵉ part., n. 52, IIᵉ part., n. 28-30.

CHAPITRE III.

DE L'IDÉE EN TANT QU'ACTE DE CONNAÎTRE.

En tant qu'acte de connaître, l'idée de la vérité n'est autre chose que la connaissance actuelle ou notre conscience actuelle de la vérité; et cette conscience peut, suivant ses degrés de perfection, être ou seulement directe ou réfléchie; nous aimons de donner à l'une le nom de perception et à l'autre celui de conception.

Il nous semble important de traiter ici, relativement à cet acte, les trois questions suivantes : 1° Quelle est la véritable cause de cet acte, et s'il y en a plusieurs, quelle est la part qui appartient à chacune d'elles? 2° Cet acte, en tant qu'il dépend de l'homme, est-il immédiat, et quel est le nom qui lui convient le plus? 3° Cet acte est-il spontané de la part de l'homme, ou quelles conditions sont nécessaires pour que l'homme puisse l'exercer?

I.

La première question renferme deux points différents : 1° Quelle est la cause de la présence ou de la préexistence de l'idée objective dans notre esprit? 2° Quelle est la cause efficiente de notre connaissance de cette idée?

1° A la première partie de cette question il n'y a qu'une réponse à donner, c'est que Dieu seul est la cause efficiente de notre idée ou de la préexistence à la connaissance actuelle de cette idée dans notre esprit. En effet, il faut absolument que ce soit Dieu ou l'homme qui fasse entrer cette idée dans notre intelligence. Or il est impossible qu'elle vienne de l'homme ou qu'elle soit produite par l'homme. Car, pour que l'homme en pût être la cause, il faudrait qu'il la produisît lui-même par son activité intellectuelle au moyen de la réflexion en l'abstrayant soit des objets sensibles, soit de la vérité intelligible, ou de rien, ou bien qu'elle lui fût transmise par la parole ou l'enseignement d'autrui. Mais aucune de ces sup-

positions ne peut résister à un examen un peu sérieux. En voici la preuve.

En premier lieu, le travail intellectuel de l'homme ne saurait tirer d'une donnée quelconque que ce qu'elle renferme; or aucune donnée, objet ou fait sensible, ne contient une vérité absolue; d'où il suit que toutes les réflexions, analyses et abstractions possibles ne sauraient l'y trouver ou l'en extraire. Et qu'on ne dise pas qu'à l'aide du principe de cause l'esprit peut s'élever des choses sensibles à l'idée et à la connaissance des causes intelligibles. — Cela se peut et se fait si l'idée de cause préexiste dans l'esprit et si elle en est assez aperçue; autrement cela serait impossible.

En second lieu, dire que l'homme se pourrait procurer l'idée de la vérité par la réflexion sur la vérité, ce serait dire qu'il faut qne l'idée, qui n'est autre chose que la vérité, existe déjà dans son esprit pour qu'il la produise par ses opérations intellectuelles.

En troisième lieu, produire l'idée dont il s'agit ici de rien ou par une opération intellectuelle sur le néant, ce serait une création impossible même à Dieu, qui peut produire du néant des êtres finis, mais non l'idée ou la vérité infinie.

Enfin, comme l'a très-bien montré S. Augustin dans son livre *De magistro*, la parole est un excellent moyen d'éveiller l'esprit et de lui faire connaître les idées qui lui sont inhérentes; mais la parole ne transmet pas les idées d'un esprit à un autre, elle ne peut produire la vérité là où elle ne préexiste point; elle est un moyen de connaissance, mais non pas nne cause productrice des idées.

Il faut donc conclure avec Fénelon que l'être infini, Dieu, est tout à la fois la cause et l'objet de cette idée, qui les renferment toutes.

2° Quant au deuxième point de la première question, il est assez commun de l'envisager partiellement, et suivant le point de vue où l'on se place d'attribuer notre connaissance à Dieu seul, ou à l'homme seul, comme à sa cause unique. Dans le premier cas, on regarde l'intelligence humaine comme purement passive dans l'acte de connaître; dans l'autre, on

considère l'esprit humain comme produisant par sa propre activité tout ce qui est constitutif de la connaisance.

Ces deux manières de résoudre la question sont également imparfaites ; car il y a ici deux causes en présence, qui contribuent l'une et l'autre à produire en nous la conscience actuelle de la vérité. Chacune de ces deux causes concourt à la production de la connaissance, d'une manière différente et à des degrés divers. La principale cause est l'impression de la vérité sur notre esprit, ou l'action de Dieu illuminant notre raison par la communication et la manifestation directe de sa lumière; l'autre cause est l'âme raisonnable, tournant le regard de l'esprit vers la lumière divine, écartant ce qui pourrait le distraire, et prêtant son attention à l'impression de la lumière qui l'éclaire, à la voix du maître intérieur qui l'instruit, à l'influence de la vérité qui la sollicite, et recevant ainsi, d'une manière en quelque sorte active et passive à la fois, la connaissance de ce dont elle n'avait jusqu'alors que l'idée. Un peu de réflexion suivie sur ce problème nous paraît suffire pour constater que c'est là la part réelle qui revient à chacune des deux causes de notre connaissance des vérités absolues.

C'est en parlant de la première que S. Thomas d'Aquin a dit que « Dieu est la cause de la science de l'homme de la manière la plus excellente, parce qu'il a doué l'âme même de la lumière intellectuelle et qu'il lui a imprimé la notion des premiers principes (1). » C'est d'elle que S. Augustin et S. Bonaventure ont dit : « La lumière qui nous éclaire, le maître qui nous enseigne, la vérité qui nous dirige, c'est Dieu (2). » C'est encore d'elle que S. Bonaventure, marchant toujours sur les traces de S. Augustin, a dit : « Entre notre esprit et Dieu il n'y a point d'intermédiaire, agissant comme cause efficiente ou influente (3). » — « Dans notre connaissance de Dieu l'âme est plus réceptive qu'active ; car à quel-

(1) De Magistro, art. 3. Voir ci-dessus p. 10. Cf. P. I, q. 105, art. 3.

(2) Ci-dessus pag. 33.

(3) « Inter mentem et Deum non cadit medium, scilicet in ratione causæ efficientis vel influentis. » *In Sent.* Lib. II, dist. 3, p. 2, a. 2, q. 2, resp. ad 6.

que degré que notre vue ou notre jugement semble avoir en soi la nature d'action, cependant par rapport à la lumière divine qui en est la cause, c'est une *passio* et un effet (1). »

Fénelon reconnaît Dieu comme la première cause de la connaissance que nous avons de lui, en ces termes : « Ce qui est étonnant et incompréhensible, c'est que moi, faible, borné, défectueux, je puisse le concevoir (Dieu). Il faut qu'il soit non-seulement l'objet immédiat de ma pensée, mais encore la cause qui me fait penser; comme il est la cause qui me fait être, et qu'il élève ce qui est fini à penser l'infini (2). »

S. Bonaventure s'énonce sur l'action de la deuxième cause en ces termes : « Quoiqu'à la perfection de la connaissance concourent non-seulement la passivité (*passio*), mais aussi l'action de l'âme; cette action n'y concourt cependant pas en exerçant une influence ou une impression du sujet connaissant sur l'objet à connaître, elle y concourt seulement comme une tendance en avant vers cet objet (3). » C'est-à-dire : en recevant la connaissance de Dieu ou des vérités absolues, l'âme n'exerce pas un acte d'influence sur Dieu, un acte produisant un effet en Dieu; mais elle fait un acte de *protensio*, un effort pour s'élancer en avant (4); et cet effort n'est autre pour le Docteur séraphique que la considération ou la contemplation attentive de la lumière divine : « per fulgorem specnlationis, quâ mens ad radios lucis directissime et intentissime se convertit (5). »

(1) « Anima in cognoscendo Deum plus est in suscipiendo quam in agendo... Quantumcumque enim sive intuitus sive judicium videatur in se habere naturam actionis, tamen respectu divini luminis, a quo causatur, est passio et effectus. » *In Sent.* Lib. III, dist. 14, art. 1.—C'est aussi en ce sens que S. Thomas dit : « Intelligere nostrum quoddam *pati* est. »

(2) *De l'existence de Dieu*, IIe part. n. 30.

(3) « Etsi ad perfectionem cognitionis aliquo modo concurrat non solum passio, sed etiam actio (animæ); non tamen concurrit actio quæ quidem fit per aliquam influentiam vel per impressionem ipsius cognoscentis in cognoscibile, sed solum per quamdam *protensionem.* »

(4) On pourrait traduire ce mot en flamand par *vooruitstrekking.*

(5) *Itinerarium mentis.* Prolog.

C'est spécialement de cette deuxième cause que nous avons entendu dire à Berti : « L'idée est un acte, si on la prend pour la seule perception de l'esprit, mais cet acte n'est pas produit par l'esprit humain seul... car selon les principes de S. Augustin, la loi par laquelle l'esprit raisonnable prononce des jugements certains sur les choses n'est pas la perception ou quelque chose de subjectif seulement, mais c'est la lumière indéfectible même de la vérité qui assiste notre esprit incessamment et produit cette perception dans l'entendement (1). »

S. Thomas d'Aquin exprime clairement le concours des deux causes, en disant que notre entendement est la cause seconde de l'opération intellectuelle et Dieu la cause première (2).

Nous avons cité plus haut (p. 34-35) un passage remarquable où le Père Juvenalis explique à la fois les actions propres à chacune des deux causes de notre connaissance. Bossuet les explique aussi ensemble dans un paragraphe qu'il a si bien intitulé : « L'âme qui entend la vérité reçoit en elle-même une impression divine qui la rend conforme à Dieu (3). » Il y dit : « Ces règles du raisonnement et des mœurs subsistent-elles aussi quelque part, d'où elles me communiquent leur vérité immuable? Ou bien, n'est-ce pas plutôt que celui qui a répandu partout la mesure, la proportion, la vérité même, en imprime en mon esprit l'idée certaine? Mais qu'est-ce que cette idée? Est-ce lui-même qui me montre en sa vérité tout ce qu'il lui plaît que j'entende, ou quelque impression de lui, ou les deux ensemble? Et que serait cette impression? Quoi! quelque chose de semblable à la marque d'un cachet gravé sur la cire? Grossière imagination, qui ferait l'âme corporelle, et la cire intelligente. Il faut donc

(1) Ci-dessus pag. 45.

(2) « Dicendum quod operatio intellectualis est quidem ab intellectu, in quo est, sicut a causa secunda, sed a Deo sicut a causa prima; ab ipso enim datur intelligenti quod intelligere possit. » *Summa theol.* p. I, q. 105, art. 3, ad 1. Cf. ibid. art. 5, où il rejette les causes occasionnelles en disant : « Sic igitur intelligendum est Deum operari in rebus, quod tamen ipsæ res propriam habeant operationem. »

(3) *De la connaissance de Dieu, etc.* ch. IV, § V.

entendre que l'âme, faite à l'image de Dieu, capable d'entendre la vérité qui est Dieu même, se tourne actuellement vers son original, c'est-à-dire, vers Dieu, où la vérité lui paraît autant que Dieu la lui veut faire paraître. Car il est maître de se montrer autant qu'il veut, et quand il se montre pleinement, l'homme est heureux. »

Enfin la nécessité des deux causes et de leurs actions nous semble bien constatée dans ce passage de S. Augustin : « Remarquez qu'autre est la lumière qui éclaire et autre la lumière qui est éclairée, car nos yeux aussi s'appellent lumières... De même donc que nos yeux, quand ils sont sains et ouverts, ont besoin du secours d'une lumière extérieure, en l'absence ou l'éloignement de laquelle, quoique sains et ouverts, ils ne voient point; de même notre esprit, qui est l'œil de l'âme, ne peut parvenir à la sagesse et à la justice, à moins qu'il ne reçoive les rayons de la lumière de la vérité et qu'il ne soit merveilleusement éclairé par celui qui illumine et qui n'est pas illuminé par un autre (1). »

II.

La solution de la principale partie de la deuxième question, à savoir si notre acte de connaître la vérité est un acte immédiat, un acte par lequel notre esprit communique sans intermédiaire avec la vérité elle-même, cette solution est renfermée dans ce que nous avons démontré concernant les idées intermédiaires, au chap. II de la 1e partie de cet essai. En effet, si l'existence de ces idées n'est ni ne peut être prouvée, et si les raisons qui doivent faire rejeter ces idées,

(1) « Hoc ergo discernite, aliud esse lumen quod illuminat, aliud esse quod illuminatur. Nam et oculi nostri lumina dicuntur... Quomodo ergo ista... quando sana sunt et quando patent, indigent extrinsecus adjutorio luminis, quo ablato aut non illato, sana sunt, aperta sunt, nec tamen vident; sic mens nostra, quæ est oculus animæ, nisi veritatis lumine radietur, et ab illo, qui illuminat nec illuminatur, mirabiliter illustretur, nec ad sapientiam nec ad justitiam poterit pervenire. » *In Joan. Evang.* Tract. 35, n. 3.

surtout en ce qui concerne les vérités intelligibles, sont irréfragables, il faut nécessairement admettre que dans l'acte de connaissance notre esprit est en rapport intellectuel avec ces vérités mêmes, en d'autres termes, que cet acte est immédiat, atteint la vérité sans intermédiaire. Car ici il ne s'agit pas de ces intermédiaires, ou plutôt moyens utiles ou nécessaires, dont nous nous occuperons dans la troisième question, et qui peuvent être des conditions ou des préliminaires de cet acte immédiat. Mais il nous reste à examiner ici quel est le nom le plus propre à désigner cet acte, et en particulier si on le peut appeler un acte de *voir*.

Il est usité en philosophie d'entendre les mots *croire* et *voir* par opposition, de telle manière qu'on appelle croire l'acte par lequel l'esprit admet une chose qu'il n'aperçoit pas elle-même, mais qui lui est notifiée par un intermédiaire quelconque, sur le témoignage duquel il l'accepte; tandis qu'on donne le nom de voir à l'acte par lequel l'esprit connaît un objet qui se trouve en contact immédiat avec lui. Dans ce sens, généralement reçu par les philosophes modernes, il faut dire que l'on *croit*, sans les *voir*, l'existence des corps sur le témoignage des représentations sensibles et celle des vérités absolues sur le témoignage des idées, si l'on suppose que ce qui est aperçu par l'esprit ne soient pas les objets sensibles et intelligibles eux-mêmes, mais seulement quelque chose qui les représente. Par conséquent l'intermédiariste qui dirait qu'il voit la vérité objective se mettrait en contradiction avec lui-même; il peut seulement dire qu'il la croit. Au contraire, celui qui rejette les idées intermédiaires doit dire, en ce sens philosophique, qu'il voit les objets à l'égard desquels il rejette ces idées.

Aussi *voir la vérité*, *voir dans la vérité*, *voir par la vérité*, sont des expressions qu'on rencontre très-fréquemment dans S. Augustin, S. Anselme et S. Bonaventure, pour ne citer que ces docteurs éminents. Elles sont donc aussi autorisées en théologie qu'en philosophie. Mais il se présente ici une question spéciale, celle de savoir si l'on peut également dire qu'il nous est possible de *voir Dieu*.

A cet égard, il est à remarquer que, puisque la vérité est Dieu, les termes *voir la vérité* et *voir Dieu* sont réellement synonymes. Cependant comme le mot *Dieu* désigne plus expressément l'essence divine, l'expression *voir Dieu* est, dans le langage théologique, plus spécialement, mais non exclusivement reservée pour désigner la vue de la substance divine, ou la vue de Dieu par essence, vue qui est propre à la vie céleste.

En parlant de notre connaissance de Dieu dans la vie présente les Pères et les docteurs de l'Église, et en particulier les trois grands docteurs cités plus haut, pour lesquels cette connaissance est immédiate, ne disent guère que l'homme voit Dieu, mais il leur est habituel de dire que l'homme voit la vérité divine et la lumière divine qui n'est autre que Dieu même. Il nous paraît qu'en se fondant sur la distinction *virtuelle* entre l'essence et les perfections divines qui sont réellement identiques, ils veulent par cette rigueur d'expression assurer deux choses, à savoir que nous ne voyons pas Dieu immédiatement dans son essence ou par son essence, mais que nous le voyons en tant que, comme vérité et lumière, il daigne se manifester à nous.

Il résulte de là que l'emploi des termes *voir, vue, intuition*, pour désigner l'acte au moyen duquel nous pouvons connaître Dieu en cette vie devrait toujours être accompagné d'une explication, si le sens de ces mots n'est pas déterminé par les circonstances; et que cet emploi est irréprochable lorsque cette condition est observée.

On peut dire que les mots *connaissance immédiate, perception immédiate, conscience immédiate* et d'autres semblables suffisent pour exprimer exactement l'acte dont il s'agit; mais cela n'empêche pas que les autres termes dont nous avons parlé ne puissent être légitimement employés là où leur sens n'est pas équivoque.

Je préférerais nommer cet acte *sentir* et donner à la faculté qui le produit le nom de *sens divin*, si bien décrit par le R. P. Gratry, si le mot de sentiment ne signifiait, dans son acception ordinaire, quelque chose de trop vague pour



exprimer la conception si distincte que l'esprit habitué aux méditations métaphysiques peut avoir de Dieu en tant que centre des vérités éternelles.

Du reste, les mots *voir Dieu*, *intuition de Dieu* et autres semblables, sont employés pour désigner notre connaissance de Dieu par des théologiens des plus recommandables, tels que Thomassin et Gerdil (1).

III.

Il nous reste à examiner si notre acte de connaissance des vérités absolues et nommément de Dieu est un acte spontané.

Remarquons d'abord que nous ne parlons ici que de l'homme dans l'état actuel de sa nature et de sa connaissance claire et distincte, et nullement d'un sentiment vague.

Cela posé, nous disons que cet acte est spontané, mais non pas purement spontané.

Nous appelons spontané un acte naturel que l'homme fait par la puissance de ses facultés personnelles, aidées ou non aidées dans leur exercice par un autre moyen, et nous nommons purement ou absolument spontané un acte qu'il fait uniquement par ces facultés sans être aidées par aucun moyen réellement distinct d'elles.

Or il est d'abord généralement reconnu que les idées innées ou les principes de la vérité imprimés dans l'âme ne se développent ou ne deviennent des connaissances actuelles qu'au moyen de perceptions sensibles. Ce que nous entendons de cette manière que, non-seulement des perceptions sensibles précèdent *de fait* dans l'homme la connaissance des vérités intelligibles, mais aussi, pour qu'un homme dont la raison n'est pas encore assez formée puisse bien saisir une vérité intelligible, il faut que cette vérité lui soit manifestée dans son rapport avec un fait ou un acte sensible. Par exemple pour qu'il conçoive bien ce qu'est la justice, il faut qu'il aperçoive d'abord quelques actes justes ou injustes, et qu'en analysant ces faits, qui peuvent être matériellement sembla-

(1) Cf. Milone, *La scuola*, *etc.* p. 49 et suiv.

bles, il voie qu'ils sont justes ou injustes à cause de leur conformité ou de leur opposition avec son idée préexistante de la justice, qu'il parvient ainsi à discerner et à reconnaître expressément (1).

Ensuite, une expérience constante qui n'est démentie par aucun fait certain démontre que l'homme ne parvient pas au plein développement de la raison, à la connaissance claire et distincte des vérités rationnelles dont il a les idées innées, à moins qu'un autre homme jouissant déjà de l'usage de la raison n'exerce sur lui une influence intellectuelle, ne l'instruise d'une manière quelconque, en le portant à réfléchir et à remarquer les principes de connaissance qu'il porte en lui. C'est un fait incontestable que tout homme qui connaît explicitement les vérités dont nous parlons a subi cette influence sociale, et que quiconque est privé de tout commerce social les ignore. Il suit de là que l'instruction sous une forme quelconque est, non pas le principe ou la cause efficiente, mais un moyen naturel, une condition nécessaire de la connaissance explicite des vérités rationnelles, métaphysiques ou morales, et que dans ce sens l'acte par lequel nous les connaissons n'est pas purement spontané (2).

Les docteurs chrétiens en général, d'accord sur ce point avec les plus illustres philosophes anciens, reconnaissent en outre, comme dispositions indispensables pour que notre connaissance de la vérité et nommément de Dieu soit aussi parfaite que la nature humaine le comporte, une véritable pureté d'esprit et de cœur, ou la sérénité de l'intelligence et la droiture des affections et de la volonté. Voici en quels termes S. Bonaventure, qui est en cela l'interprète des docteurs et des philosophes que nous venons de mentionner et particuliè-

(1) Il y a encore une autre manière dont les perceptions sensibles nous servent particulièrement à connaître Dieu. Lorsque la raison est assez éclairée pour bien apercevoir le rapport entre cause et effet, la contemplation de ce merveilleux ouvrage qu'on appelle le monde nous fait naturellement conclure à une cause souverainement puissante, intelligente, libre et bonne.

(2) Voir mes *Logicæ seu philosophiæ rationalis elementa.*

rement de S. Augustin, explique la raison de cette pureté et en quoi elle consiste.

Après avoir remarqué que le philosophe dénué de cette pureté peut connaître et voir Dieu de la manière imparfaite qu'il appelle *considerare*, et que l'homme *pur* peut le connaître et le voir de cette manière parfaite qu'il désigne par les mots *contemplari perfecte* et *figi* (1), s'unir fixement à Dieu par la vue de la contemplation, il dit : « Il y a deux raisons pourquoi l'esprit pur seul peut s'unir fixement à la lumière divine : la première est que cette lumière est supérieure à l'entendement, et à cause de cela l'entendement n'y reste pas fixement uni sans le lien de l'affection, mais se détache de suite. L'autre raison est que l'œil sain est qualitativement proportionné à cette lumière, quoiqu'il ne le soit pas quantitativement ; mais si l'œil est infirme ou malade, tel qu'il est dans les incroyants, il n'est proportionné d'aucune des deux manières à cette lumière, et pour cela il ne s'y attache point (2). »

Le saint Docteur expose la nature et les degrés de cette double pureté en ces termes : « Pour contempler parfaitement Dieu, l'homme a besoin que son entendement et ses affections soient purs... La pureté de l'un et des autres a trois degrés. En effet l'entendement est pur, s'il éloigne les espèces sensibles; il est plus pur, s'il est purifié des images de la phantaisie; il est très-pur, s'il ne s'appuie point sur des raisons physiques. Les degrés de la pureté de l'affection sont ceux-ci : l'affection est pure, lorsqu'elle est purifiée du péché; elle est

(1) « Differt dicere : considerari, et figi, et comprehendi. Considerari potest lux divina a mente non mundâ, ut a philosophis; sed figi non potest in illâ nisi mens a vitiis pura; comprehendi non potest nisi in patriâ. » *In Sent.* Lib. I, dist. 2.

(2) « Ratio autem cur non potest figi (in luce divinâ nisi mens pura) est duplex : una, quia (illa lux) est supra intellectum, et ideo intellectus in eâ non figitur, nisi habeat gluten affectûs, sed statim recedit. Alia ratio, quia oculus sanus est illi luci proportionabilis secundum qualitatem, etsi non secundum quantitatem; sed si oculus sit infirmus, sive lippus, sicut est in non habente fidem, utroque modo est improportionabilis, et ideo non figitur. » *Ibid.*

plus pure, quand elle est délivrée des suites du péché; elle est très-pure, si elle est exempte de l'occasion de pécher (1). »

Bossuet s'exprime sur ce sujet à peu près de la même manière que S. Bonaventure : « D'où vient donc, se demande-t-il, que l'impie ne connaît pas Dieu, et que tant de nations ne l'ont pas connu, puisqu'on en porte l'idée en soi-même avec celle de la perfection? D'où vient cela, si ce n'est par un défaut d'attention, et parce que l'homme, livré au sens et à l'imagiuation, ne veut pas ou ne peut pas se recueillir en soi-même ni s'attacher aux idées pures, dont son esprit, embarrassé d'imaginations grossières, ne peut porter la vérité simple (2). »

Ou aurait tort et l'on interpréterait mal la pensée de S. Bonaventure, si l'on soutenait que, puisque cette complète pureté exige le secours de la grâce diviue (ce qui est vrai), ce n'est pas par ses facultés naturelles que l'homme perçoit la vérité. La grâce suppose toujours la nature, et ici elle la guérit, afin que celle-ci, saine et dégagée des entraves de son activité, puisse elle-même librement exercer les actes qui lui sont propres et recevoir fructueusement l'influence de la lumière de la vérité.

Dire, comme quelques-uns le font, que c'est là du mysticisme, c'est tout simplement prétendre que l'inattention, l'indifférence, le vice, les passions, l'abus de l'imagination et des sens ne sont point des obstacles à la parfaite connaissance de la vérité, et que l'assertion contraire à cette prétention est du mysticisme.

On aurait également tort, si l'on prétendait que l'homme sans cette pureté d'esprit et d'affection ue saurait aucunement

(1) « Mens ad hoc, quod Deum contempletur perfecte, indiget purgari quoad intellectum et affectum... Utriusque antem purgationis triplex est gradus. Nam intellectus purgatus est, cum abstrahitur a sensibilibus speciebus; purgatior, cum mundatur a phantasticis imaginibus; purgatissimus, cum a physicis rationibus. Gradus purgationis affectûs sunt isti : purgatus est affectus, cum mundatur a culpâ; purgatior, cum a sequelâ; purgatissimus, si ab occasione. » *Ibid.*

(2) *Élévat. sur les mystères*, 1e sem., 2e élév.

connaître Dieu ou la vérité, ou que sans elle il ne pourrait pas la connaître sans idée intermédiaire. Selon S. Bonaventure, l'impie peut connaître véritablement, mais non parfaitement (1). Et la grâce n'est jamais destinée à remplacer l'idée intermédiaire, ni celle-ci à remplacer la première.

La connaissance de la vérité est donc un acte spontané de notre esprit; mais pour que la spontanéité de l'intelligence s'exerce d'une manière efficace et fructueuse, plusieurs conditions peuvent être nécessaires et le sont en effet.

CHAPITRE IV.

DE L'IDÉE EN TANT QUE RÉSULTAT DE L'ACTE DE CONNAÎTRE, OU DE LA NOTION.

Lorsque notre esprit fixe son attention sur une vérité rationnelle qui l'intéresse, il ne se borne pas à la contempler et à en jouir momentanément; mais il s'efforce de s'en faire par la puissance de la réflexion une image intellectuelle, de s'en former une *notion*, qu'il imprime dans sa mémoire, pour l'y retrouver et s'en servir, quand cela lui conviendra, comme d'une copie faite sur un original plus difficile à déchiffrer pour lui que cette copie qui est son propre ouvrage.

Cette image ou ressemblance imparfaite de l'idée objective porte aussi le nom d'idée, et beaucoup de personnes s'imaginent à tort qu'elle est la seule idée que possède notre intelligence. Afin de la distinguer de l'idée innée et de lui conserver son nom propre, nous l'appellerons constamment *notion*. C'est la notion ou l'idée réfléchie de la logique, qu'on appelle en logique la première opération de l'entendement et qu'on nommerait plus exactement le produit de la première opération de l'entendement. On la définit ordinairement la représentation mentale d'un objet quelconque, ou la formule intellectuelle que l'esprit se fait d'une chose en la concevant.

(1) Voir aussi le passage de S. Augustin cité à la pag. 28.

En considérant tout l'ensemble des objets dont nous pouvous nous former ces types intellectuels, on peut diviser ceux-ci en notions *généralisées* et en notions *générales* (1). Les premières sont celles que nous nous formons d'êtres sensibles en concevant p. e. l'animal en général, l'oiseau en général, l'arbre en général, etc.; les autres sont celles que nous avons des vérités proprement dites. Nous ne nous occupons dans tout ce traité que de ces dernières.

Afin de déterminer autant que possible la nature de ces notions, nous expliquerons brièvement : 1° leur origine ou formation; 2° leur différence d'avec les idées intermédiaires; 3° leur rapport avec les idées objectives; 4° les différents états où elles peuvent exister dans notre esprit; 5° l'usage que nous en faisons; 6° l'abus qu'on peut en faire en les confondant avec les idées mêmes; 7° enfin nous ajouterons quelques corollaires.

I.

On peut constater en quoi consistent et comment se forment les notions, en réfléchissant sur ce qui se passe en nous, lorsque notre intelligence, habituée à l'exercice des actes intellectuels, se met à considérer attentivement ce qu'est en soi la justice, la bonté, la sainteté, ou telle autre vérité générale, ou bien lorsque nous discutons avec d'autres personnes sur la nature de la chose signifiée par le mot de vérité, justice, bonté, etc.

Ce qui se passe alors dans notre esprit, c'est-à-dire l'origine des notions ou la manière dont elles se forment a été supérieurement exposée par S. Augustin, S. Anselme et

(1) M. De Bonald aussi a dit avec une exactitude remarquable : « La métaphysique moderne a confondu trop souvent les idées générales avec les idées généralisées : les idées générales, l'ordre, la justice, la force sont des attributs nécessaires de l'Être suprême, qui ne sont fixés ni à un temps ni à un lieu. Les notions ou idées généralisées sont une pure création de notre esprit, ce qui les fait nommer êtres de raison. » *Recherches philos.* ch. 8.

S. Bonaventure. Nous emprunterons leurs paroles de préférence à d'autres, parce que tous ils sont partisans des idées immédiates, et témoignent ainsi que les défenseurs de ces idées, en niant l'existence des idées intermédiaires, n'excluent pas de notre esprit toute idée image, ressemblance, ou forme subjective.

S. Augustin fait observer que, lorsque nous connaissons un objet quelconque, il s'en forme dans notre esprit une certaine image ou ressemblauce, tantôt supérieure, tantôt inférieure et tantôt égale à l'objet connu. Mais, ce qu'il faut bien remarquer, S. Augustin ne dit pas que cette ressemblance soit l'unique chose que l'esprit connaisse, ni qu'elle soit antérieure à la connaissance, ou quelque chose qui remplace l'objet à connaître et empêche de le voir (trois choses qui changeraient cette ressemblance en idée intermédiaire); mais, il dit : *lorsque* nous connaissons un objet, il s'en fait, *fit*, une certaine ressemblance dans notre esprit. Voici ses propres expressions : « De même que, quand nous percevons, par les sens extérieurs, des corps, il s'en fait dans notre esprit une certaine ressemblance, qui est le fantôme de la mémoire, et que cette image est meilleure que le genre de corps dont elle est l'image, parce qu'elle est dans une meilleure nature, à savoir dans l'âme ; de même, lorsque nous counaissons Dieu et que cette notion devient une certaine ressemblance de Dieu, elle est cependant inférieure à Dien, parce qu'elle se trouve dans une nature inférieure. De là il suit que, lorsque l'âme se connaît elle-même et s'approuve, la notion qu'elle a est tellement son verbe qu'il lui est pareil et égal (1). »

(1) Qnemadmodum cum per sensum corporis discimus corpora, fit eorum aliqna similitudo in animo nostro, quæ phantasia memoriæ est... melior est tamen imaginatio corporis in animo quam illa species corporis, in quantum in meliore naturâ est, id est in substantiâ vitali, sicut animus est; ita cum Deum novimus... fitque aliqua Dei similitudo illa notitia, tamen inferior est, quia in inferiori naturâ est, creatura quippe animus, Creator autem Deus. Ex quo colligitur, quia cum se mens ipsa novit atque approbat, sic est eadem notitia verbum ejus, ut ei sit par omnino et æquale atque idemtidem. » *De Trin.* lib. 9, c. 11.

S. Anselme entre profondément dans la pensée de S. Augustin et l'explique de telle manière qu'il nous montre à la fois le modèle, l'objet, le mode et le résultat du travail intellectuel par lequel notre esprit forme la *notion*, en contemplant la vérité objective. Le remarquable passage qui renferme cette explication est conçu en ces termes :

« On ne peut nier d'aucune manière, dit le saint Docteur, que, lorsque l'âme raisonnable se conçoit en se pensant elle-même, il ne naisse dans sa pensée une image d'elle, ou plutôt que la pensée même par laquelle elle se pense ne soit son image, formée, comme par son impression, à sa ressemblance. Quelle que soit en effet la chose que l'âme veuille véritablement penser, soit par l'imagination sensible, soit par la raison, elle s'efforce d'en reproduire, autant qu'elle le peut, une ressemblance dans sa pensée même, et plus elle exprime fidèlement cette ressemblance, plus elle pense véritablement la chose. Cela se voit plus clairement lorsqu'elle pense quelque chose de différent d'elle, et surtout lorsqu'elle pense à un corps. Car, lorsque je pense à un homme absent qui m'est connu, la force de ma pensée se transforme en une image de lui, telle que sa vue l'a produite dans ma mémoire. Cette image dans ma pensée est le verbe de cet homme que je parle en pensant à lui. L'âme raisonnable a donc avec elle, lorsqu'elle se conçoit en se pensant, sa propre image née d'elle-même, une pensée d'elle-même, formée, comme par son impression, à sa propre ressemblance, quoiqu'elle ne puisse se distinguer de son image que par la raison seule ; et cette image est son verbe. Par conséquent qui pourrait nier que la sagesse suprême, lorsqu'elle se comprend en se parlant, engendre de cette manière sa ressemblance consubstantielle à elle-même, c'est-à-dire son Verbe ? Quoiqu'il ne soit pas possible de s'exprimer en termes propres assez convenables sur un être si singulièrement éminent, il n'est cependant pas inconvenant de dire que ce Verbe, étant la ressemblance, est de même l'image, la figure et la forme de la sagesse suprême (1). » Ainsi Dieu, en se

(1) *Monol.*, c. XXXIII.

pensant, en se contemplant, produit une image parfaite de lui-même; et notre esprit, en se pensant ou en pensant un objet quelconque, matériel, physique, rationnel ou métaphysique, produit aussi une image imparfaite, une idée logique, une notion de cet objet, et cette image est d'autant plus véritable qu'elle ressemble plus à l'objet.

S. Bonaventure, en s'attachant à la même pensée de S. Augustin, explique notre connaissance de Dieu de la manière suivante:

« Dieu est présent à l'âme elle-même et à toute intelligence (non par l'essence, car il n'est uni à personne comme en étant la forme, ni par une ressemblance (idée) abstraite, car toute ressemblance (idée) abstraite est plus spirituelle que ce dont elle est abstraite, mais) par la vérité, et à cause de cela il n'est pas nécessaire d'abstraire de lui une ressemblance pour le connaître par celle-ci. Néanmoins, au moment où il est connu par l'entendement, il se forme dans l'entendement une certaine notion, qui est comme une certaine ressemblance, non abstraite, mais imprimée, inférieure à Dieu, parce qu'elle est dans une nature inférieure, mais supérieure à l'âme, puisqu'elle la perfectionne. C'est aussi ce que dit S. Augustin (1). »

(1) Voici les propres termes du Docteur séraphique que nous avons transposés en partie dans notre traduction, pour la rendre plus claire.

Obj. « Necesse est intellectum cognoscentem informari a cognito; sed omne quod alterum informat, aut informat per essentiam, aut per similitudinem; sed Deus non informat per essentiam, quia nulli unitur ut forma, nec per similitudinem abstractam, quia similitudo abstracta est spiritualior eo a quo abstrahitur; Deo autem nihil est spiritualius, nec potest esse. Ergo (Deus non est cognoscibilis a creaturâ). »

Resp. « Ad illud quod ultimo objicitur de informante, dicendum quod Deus est præsens ipsi animæ et omni intellectui per veritatem; et ideo non est necesse ab ipso abstrahi similitudinem per quam cognoscatur. Nihilominus, dum cognoscitur ab intellectu, intellectus informatur quâdam notitiâ, quæ est velut similitudo quædam, non abstracta, sed impressa, inferior Deo, quia in naturâ inferiori; est superior tamen animæ, quia facit ipsam meliorem. Et hoc dicit Augustinus, *de Trini-*

Nous devons faire observer ici que cette notion ou ressemblance de Dieu n'est pas, selon la pensée de S. Bonaventure, la seule chose que l'esprit voie ou aperçoive dans sa connaissance de Dieu. Soutenir que l'esprit ne voit que cela, ce serait avancer une erreur aussi contraire à la vérité qu'à la pensée exprimée par le Docteur séraphique. Celui-ci dit expressément que Dieu est d'abord présent à l'âme par la vérité, et non par une ressemblance qui serait abstraite de Dieu pour le connaître. Ensuite il ajoute que, ***tandis que Dieu est connu*** par l'entendement, il se forme dans l'entendement une notion, qui est une certaine ressemblance, et qui ne fait pas cesser ni n'empêche la perception directe de l'original qui précède et dont l'impression produit cette ressemblance. Ce qui prouve d'ailleurs jusqu'à l'évidence qu'on doit ainsi interpréter la pensée de S. Bonaventure, le fidèle disciple de S. Augustin, c'est le but que S. Augustin et S. Anselme se proposent en expliquant la genèse et la nature de cette ressemblance, idée ou notion. Ce but est clairement indiqué à la fin du passage cité de S. Anselme, c'est de montrer, par ce qui se passe en notre esprit, que « la « Sagesse suprême, lorsqu'elle se comprend en se parlant, » engendre de cette manière sa ressemblance consubstan- » tielle à elle-même, etc. » Or ne serait-ce pas tomber dans une erreur manifeste que de soutenir que la Sagesse suprême ne voit que sa ressemblance consubstantielle, et qu'elle ne se voit pas ou qu'elle cesse de se voir aussi elle-même?

Voyons maintenant en quoi cette notion, image ou ressemblance, réellement distincte de l'idée intermédiaire et de l'idée objective, diffère des prétendues idées intermédiaires, et quel est son véritable rapport avec les idées immédiates et objectives.

tate (lib. 9, c. 11) : quemadmodum, cum per sensus corporum discimus corpora, fit eorum aliqua similitudo in animo nostro; ita, cum Deum novimus, fit aliqua similitudo Dei; illa notitia tamen inferior est, quia in inferiori naturâ est. » *In Sent.* Lib. I, dist. 3, a. 1, q. 1.

II.

Les idées notions diffèrent des idées intermédiaires principalement en deux points.

En premier lieu, l'idée intermédiaire est, d'après ses partisans, une condition indispensable de la connaissance, et par conséquent elle précède, au moins logiquement, l'acte de connaître, tandis que la notion est un effet de la connaissance, un produit de l'acte de connaître, et par conséquent elle ne peut que lui être postérieure. Car, ainsi que l'a très-bien observé S. Anselme, lorsque notre esprit veut se former une notion de quoi que ce soit, même d'un ouvrage à exécuter plus tard, il ne peut le faire qu'en s'appuyant de choses qui lui sont déjà connues par l'imagination, s'il s'agit d'objets sensibles, ou par la raison, s'il s'agit d'objets intelligibles (1).

Du reste, pour se convaincre que les trois illustres docteurs que nous venons de citer (§ I) ne regardent pas cette ressemblance qui se produit dans la connaissance actuelle comme une condition préalable de celle-ci, ou une chose quelconque qui lui soit au moins logiquement antérieure, il suffit de lire avec attention les passages que nous avons extraits de leurs ouvrages, et de remarquer le but des deux premiers.

En second lieu, d'après ses propres partisans encore, l'idée intermédiaire est un moyen de voir indirectement et en même temps un obstacle qui empêche de voir directement l'objet, comme un miroir qui intercepte l'objet, qui le cache, le remplace, le représente, sans le laisser voir, tandis que la notion ne s'interpose point entre notre esprit et l'objet intelligible, n'empêche pas la vue de cet objet, n'intercepte pas ses rayons lumineux. Au contraire elle est un véritable portrait fait sur l'objet-modèle, portrait que notre esprit dessine d'après ce modèle en quelque sorte de la même manière qu'un peintre tâche d'imiter et de reproduire l'original qu'il copie, sans détruire cet original ou le rendre invisible par sa copie. En effet, et pendant que nous formons la notion,

(1) *Monolog.* cap. XI.

et quand nous voulons en constater la fidélité, et quand nous cherchons à en corriger les défauts, c'est toujours vers l'idée, la vérité objective que nous tournons le regard de notre esprit, c'est en comparant la notion à l'idée, l'image au prototype que nous constatons la ressemblance plus ou moins parfaite de celle-là avec celui-ci. Ils sont donc et ils restent tous les deux présents et immédiatement présents à notre esprit, l'un n'est pas un intermédiaire à l'égard de l'autre, l'un n'est pas interposé pour intercepter la vue de l'esprit, ou la lumière de l'objet; en un mot, la notion est une image produite par notre esprit subsistant à côté du prototype, mais n'est pas une idée intermédiaire, un fantôme dans le sens que les péripatéticiens donnent à ce mot.

Il est si vrai que toute image n'est pas une idée intermédiaire, que S. Thomas d'Aquin, l'un des principaux représentants du système des idées intermédiaires, admet expressément qu'en Dieu il n'y a point d'idée intermédiaire, que Dieu ne voit pas les choses au moyen d'espèces ou de fantômes interposés entre elles et l'intelligence divine, et que cependant le Verbe est l'image du Père, produite par la pensée du Père.

III.

Quant aux rapports de la notion avec l'idée immédiate, avec la vérité objective, ces rapports ainsi que les conditions nécessaires à l'existence même de la notion semblent pouvoir être réduits aux expressions suivantes : la vérité objective est l'original, la notion le portrait, notre esprit le dessinateur, la perception immédiate de la vérité le moyen indispensable et pour tirer le portrait et pour en constater la fidélité. En effet la notion doit son origine à l'idée objective comme un portrait à son prototype; son fond, ce qu'elle a de nécessaire et d'immuable ne saurait venir que du rayonnement incessant de la vérité originale, la forme que lui donne notre esprit est seule véritablement subjective, appartient seule en propre à l'homme.

De là on voit que et pourquoi il faut dire que la notion

n'est pas une image qui cache et remplace l'objet pour le représenter, mais une représentation mentale qui reproduit l'objet et en quelque sorte le dédouble ; elle n'est pas un miroir qui intercepte la lumière de la vérité objective, pour en réverbérer les rayons, mais un dessin, une description, une forme ou formule intellectuelle de la vérité, dont elle facilite la pensée et le souvenir ; elle n'est pas un spectre ou un fantôme d'un objet invisible, mais un portrait, une image, un type placé à côté ou en présence de son modèle, de son original, de son archétype également visible, et qu'il retrace plus ou moins exactement. Enfin c'est une image, non pas créée et suspendue par la main de Dieu entre l'esprit de l'homme et la vérité objective, mais un type formé par le travail intellectuel de l'homme et placé par lui vis-à-vis de son prototype.

C'est aussi pour cette raison que l'objet peut aussi bien être vu par notre esprit sans cette image et avant qu'elle soit formée, que par elle, avec elle et à côté d'elle. C'est aussi pour la même raison que cette image est toujours imparfaite et perfectible par le travail de l'homme, et que pour la perfectionner il est nécessaire de la comparer à l'original même, qui par conséquent doit rester visible ou perceptible aussi bien que l'image faite d'après lui. En effet, n'étant à la rigueur qu'une modification de notre esprit, faite par l'esprit lui-même, la notion reste toujours imparfaite et perfectible comme toutes les qualités et tous les effets de l'intelligence de l'homme, et elle doit même présenter dans les différents individus humains les mêmes différences ou degrés divers de perfection que l'on rencontre, entre tout ce qui est individuel et subjectif, dans toutes les classes des êtres créés.

IV.

La notion étant ainsi formée, elle peut désormais se trouver dans notre esprit à deux états différents, à l'état actuel et à l'état habituel. Elle y est à l'état actuel, lorsque nous y pensons par un acte d'attention directe ou réflexe, ou lorsque nous nous en servons dans nos méditations ou dans nos dis-

cussions ; elle est à l'état habituel lorsque, tenue en quelque sorte en réserve dans les profondeurs de l'esprit, elle n'est pas remarquée ni employée par lui, mais seulement prête à pouvoir être évoquée dès qu'il en aura besoin.

La notion est donc en définitive l'idée logique, soit habituelle soit actuelle, c'est-à-dire la première des trois sortes de pensées ou opérations intellectuelles dont s'occupe la logique. C'est une forme de notre esprit faite par l'esprit même, mais dont le fond ne vient pas de lui, c'est une formule qu'il a inventée pour la facilité de ses actes intellectuels, formule mentale et interne qui s'énonce, s'extériorise ou s'exprime par la définition, et qui a avec la définition le même rapport que la pensée en général avec la parole en général.

V.

Ces derniers mots indiquent aussi l'usage que nous faisons de la notion ; cet usage est des plus fréquents. En effet, notre esprit fixant ses regards plus facilement sur les formules, les symboles, les types qu'il s'est faits de la vérité que sur la vérité, idée archétype même, il est accoutumé à les prendre pour point de départ et pour base de presque tous ses jugements et de presque toutes ses discussions ; il les substitue ainsi ordinairement à la vérité ou à l'idée objective. Celle-ci il ne la regarde désormais presque jamais attentivement sinon dans une seule circonstance, savoir lorsque, se doutant de l'exactitude ou obligé de défendre contre un contradicteur, l'exactitude de la notion, il se trouve forcé de la justifier par une confrontation nouvelle et directe avec l'idée ou l'objet qu'elle représente.

VI.

Cette substitution de la notion à l'idée serait sans danger, n'était que notre esprit arrive souvent à les confondre et à prendre la notion pour l'idée elle-même. Là est l'abus ; croyant voir la vérité, tandis qu'il ne regarde que l'image imparfaite et défectueuse qu'il s'en est faite, il attribue à l'ori-

ginal ce qui n'appartient qu'à la copie. Et comme cette copie est souvent très-imparfaite, inexacte et défectueuse, il est évident que la confondre avec l'original c'est courir grand danger de tomber dans les écarts les plus funestes.

Pour éviter ce danger, il est nécessaire de se conduire comme les géomètres et les arithméticiens dont Platon dit « qu'ils se servent de figures visibles et qu'ils raisonnent sur » ces figures, quoique ce ne soit point à elles qu'ils pensent, » mais à d'autres figures représentées par celles-là. Leurs » raisonnements, continue-t-il, ne portent pas sur le quarré » ni sur la diagonale tels qu'ils les tracent, mais sur le quarré » tel qu'il est en lui-même avec sa diagonale (1). » Ici les *figures* sont les types et les *autres figures* le prototype.

VII. *Corollaires :*

De ce que nous venons de dire il résulte 1° qu'il faut répéter avec Marsile Ficin : « Nisi sint ideæ penes Deum et ideales nobis formulæ, peribit dialectica omnisque philosophia, » et qu'admettre la vision ou la perception directe et immédiate de la vérité et de l'être infini comme lumière objective de notre raison, ce n'est aucunement exclure toute idée subjective et véritable autre que la faculté et l'acte même de percevoir, ce n'est nullement nier l'existence en nous de notions ou d'idées logiques, formules ou symboles intellectuels de la vérité objective.

Il en résulte 2° que ces notions ou types intellectuels n'ont rien de commun avec les idées intermédiaires, les idées créées, les idées-miroirs, les phantasmata ou les espèces impresses et expresses de l'école péripatéticienne.

Il en résulte aussi 3° que les auteurs qui ont soutenu que nous avons en nous une image de Dieu, que nous voyons Dieu par image, que Dieu se manifeste à nous par des images, des simulacres, des ombres, sont loin d'admettre par cela même les idées intermédiaires des Aristotéliciens, ou de nier toute vision, intuition ou perception directe et immédiate de l'être infini.

(1) *De la République*, liv. VI, vers la fin.

SECONDE PARTIE.

DE L'ONTOLOGISME EN GÉNÉRAL.

—

CHAPITRE I.

DÉFINITION, EXPLICATION, PREUVES, MÉRITES ET DIFFICULTÉS DE CE SYSTÈME.

L'ontologisme n'est autre chose que le système des idées immédiates et objectives, telles que nous les avons définies dans la première partie de cet essai. On peut le réduire aux trois propositions suivantes :

1° La véritable lumière de notre intelligence, les premiers principes de la raison, qui doivent être la règle de tous nos jugements et la base de tous nos raisonnements dans l'ordre supra-sensible, ne sont autre chose que les vérités absolues, nécessaires, immuables, éternelles. 2° Ces vérités ne sont pas de simples formes de notre esprit, des modifications de notre âme, ni des entités créées résidant dans notre intelligence; elles ne sont rien d'identique à notre esprit ou de purement subjectif; mais elles sont quelque chose de réel et d'objectif, quelque chose de divin ou d'identique avec Dieu, et, comme Bossuet s'exprime, elles sont Dieu même. 3° Ces vérités sont immédiatement présentes à notre esprit et agissent directement sur lui; elles ne sont pas connues par notre intelligence au moyen d'idées intermédiaires, d'espèces impresses et expresses, de formes purement subjectives, d'images ou de ressemblances représentatives et qui seules seraient vues par l'entendement; mais elles sont aperçues d'une manière directe et immédiate par l'esprit suffisamment préparé; dans le sens, philosophique du mot, elles sont vues par notre intelligence (1).

(1) On appelle ce système celui des idées immédiates, parce qu'il prétend que les vérités constituant notre lumière intellectuelle sont

La première de ces trois propositions n'est contestée par personne, elle est reconnue comme vraie par tous les philosophes dignes de ce nom. La troisième a été l'objet principal de nos études dans toute la première partie de ce traité; sa vérité a été directement démontrée au chap. II. La deuxième, qui a été aussi prouvée dans ce chapitre, peut exiger quelques éclaircissements qu'il semble utile de donner ici avant d'aller plus loin.

A cet effet expliquons ici en peu de mots comment il faut entendre : 1° que les vérités absolues, premiers principes de la raison, s'identifient avec Dieu; 2° que nous voyons ces vérités en Dieu, ou Dieu dans ces vérités; 3° s'il est vrai que tous les hommes voient ou connaissent Dieu de cette manière immédiate et ne peuvent le connaître autrement.

1° Or, pour éclaircir le premier point, il suffit de faire observer que Dieu est l'être infiniment parfait, à tel point que toutes les perfections ou vérités absolues lui sont essentielles, sont constitutives de son essence. A parler rigoureusement Dieu n'a pas ces perfections, il les est; car un être n'a pas son essence, il l'est et elle lui est identique (1). Aussi selon

immédiatement présentes à notre esprit, comme la lumière physique à notre œil, sans qu'il soit nécessaire d'interposer une autre lumière pour la voir. Il est appelé système de la vision en Dieu, parce qu'il soutient que les vérités qui sont la lumière de notre raison se résument toutes dans l'idée de l'être infini, et que par conséquent voir cette lumière et voir par cette lumière, c'est voir quelque chose et voir par quelque chose qui s'identifie avec l'être infini, Dieu. Enfin le nom d'ontologisme est donné à ce système, parce que d'une part les idées objectives sont pour lui des vérités, des choses réelles, et non pas des fantômes ou des ressemblances imaginaires, et que d'autre part, il regarde l'idée de l'être par excellence, *οντως ον* (de l'être simplement, de l'être infini, et non pas de l'être en général), qui est l'idée de Dieu, comme la première idée de notre esprit, comme le premier intelligible, comme la plus haute réalité, comme la vérité la plus compréhensive et comme la lumière dans laquelle et par laquelle brille, se voit et se conçoit tout ce que nous pouvons concevoir dans l'ordre supra-sensible, spécialement dans l'ordre métaphysique et moral.

(1) C'est ce qui a fait dire avec tant de raison à Bossuet, que ces vérités sont quelque chose de Dieu ou plutôt sont Dieu même.

la doctrine constante des docteurs chrétiens les plus distingués ce n'est pas assez de dire que Dieu est juste, bon, vrai, puissant, intelligeut; on s'exprimerait imparfaitement en disant que Dieu a ou possède la justice, la bonté, la vérité, la puissance, etc., comme s'il était juste, bon, parfait, par participation ou conformité à une justice ou une perfection supérieure, égale ou d'une manière quelconque réellement distincte de lui. Mais strictement parlant, Dieu est la justice, la justice absolue, la bonté absolue, la vérité absolue, la raison absolue, la puissance absolue, etc. (1).

2° De là il suit que nous ne concevons Dieu véritablement qu'en le concevant comme justice absolue, comme bonté absolue, comme perfection absolue; et réciproquement, lorsque nous concevons la justice absolue, ou telle autre perfection absolue, c'est quelque chose d'ideutique avec Dieu et comme identique avec lui que nous concevons; ce n'est pas quelque chose de purement idéal ou d'abstrait que notre esprit perçoit

(1) Voir ces propositions mieux développées et confirmées par les autorités les plus respectables dans mes *Theodicæ seu theologiæ naturalis elementa*, p. 4, c. 1. — Dans sa *Logique*, liv. 1, ch. 37, Bossuet s'exprime ainsi : « Comme il n'y a rien d'éternel, ni d'immuable, ni d'indépendant que Dieu seul, il faut conclure que ces vérités ne subsistent pas en elles-mêmes, mais en Dieu seul, et dans ses idées éternelles qui ne sont autre chose que lui-même. Il y en a qui, pour vérifier ces vérités éternelles que nous avons proposées et les autres de même nature, se sont figuré, hors de Dieu, des essences éternelles : pure illusion qui vient de n'entendre pas qu'en Dieu, comme dans la source de l'être, et dans son entendement, où est l'art de faire et d'ordonner tous les êtres, se trouvent les idées primitives, ou, comme parle S. Augustin, les raisons des choses éternellement subsistantes. » — « Toutes ces vérités éternelles, dit-il ailleurs (*De la connaissance de Dieu*, IV, 5) ne sont au fond qu'une seule vérité... La vérité est une de soi : qui la connaît en partie, en voit plusieurs; qui les verrait parfaitement, n'en verrait qu'une. » — Le R. P. Milone, dans l'ouvrage cité plus haut p. 49, dit à la page 30 : « Tutte le verità sono una verità sola ch' è Dio; ma la insufficienza nostra richiede che ce ne occupiamo parte a parte con atti molti e diversi; donde viene che le verità sono pure molte e diverse per noi. »

et contemple, mais quelque chose de réel et d'appartenant réellement à l'essence réelle de Dieu. C'est ainsi que nous voyons toute vérité ou perfection absolue en Dieu et que nous ne pouvons la concevoir véritablement, ou telle qu'elle est, qu'en Dieu, comme un attribut de Dieu, ou comme un élément constitutif de la notion de Dieu, conçu comme être infiniment parfait (1).

3° Mais si c'est là la manière la plus parfaite dont nous puissions concevoir la divinité dans cette vie, il ne s'ensuit point que l'homme qui ne serait pas encore capable de cette sublime conception ne puisse connaître véritablement Dieu d'une manière plus imparfaite. Guidé par l'idée ou le principe de cause, avant même qu'il s'en rende parfaitement compte à lui-même, l'homme dont la raison est suffisamment développée, en considérant le monde visible, doit reconnaître que cette œuvre merveilleuse suppose une cause très-puissante, intelligente et bonne, quand même il ne pourrait sonder davantage la nature de cette cause; et en abaissant ensuite ses regards sur lui-même, il est obligé de conclure en vertu du même principe que tout ce qu'il remarque de perfections en lui-même et dans ses semblables doit se trouver d'une manière éminente dans la cause première de son être et s'affirmer ainsi comme attributs de l'auteur de son existence. Dans ce cas il aurait une véritable notion de Dieu, quoique moins parfaite que la précédente; cette connaissance ne serait pas une vue directe de Dieu, mais elle ne nécessiterait pas plus une idée intermédiaire que la vue directe.

L'ontologisme n'exclut donc pas toute autre manière de

(1) En réfléchissant sur cette grave remarque, on comprend en quel sens il serait permis de dire que nous voyons les êtres corporels en Dieu. Certes, il serait absurde d'avancer que c'est en Dieu que nous voyons leur existence physique ou leurs propriétés sensibles, qui sont aperçues au moyen des sens. Mais il est raisonnable de soutenir que nous ne concevons qu'en contemplant la nature divine, leur possibilité, la manière dont ils peuvent parvenir à l'existence ainsi que leur essence intelligible, ou comment ils sont et ne peuvent être que des images ou ressemblances imparfaites de la perfection absolue du divin archétype.

connaître Dieu que par la vue directe sans intermédiaires ou moyens d'élévation d'aucune espèce. Son caractère propre consiste à soutenir que l'homme, dont l'esprit n'est pas empêché par la prédominance des sens et de l'imaginatiou, aperçoit la vérité objective, identique à Dieu, sans idée intermédiaire.

Nous avons démontré la vérité de l'ontologisme de deux manières : par les considérations empruntées à Thomas Reid qui prouvent l'inanité du système des idées intermédiaires, et par des preuves directes tirées de l'autorité et de la raison. Nous n'avons plus besoin d'y revenir.

Pour réfuter ce système, il serait nécessaire de démontrer l'existence réelle des idées intermédiaires; ce qu'on n'essaie guère de faire qu'en nous opposant des autorités qui ne sout nullement décisives, et que pour cette raison il nous est permis d'écarter du débat, sans les discuter en détail. Mais ne pouvant apporter aucune preuve directe et solide pour leur opinion, les intermédiaristes opposent à l'ontologisme deux sortes de difficultés ou d'objections qu'il importe d'examiner. Cet examen montrera le peu de consistance de ces objections, et jettera un nouveau jour sur différents points qui ont plus ou moins de rapport avec la théorie ontologiste. Ces objections sont tirées, les unes de ce qu'on prétend que l'ontologisme repousse des vérités ou des faits qu'il ne nie point, les autres de ce qu'on lui attribue des conséquences qu'il ne renferme point et qu'il repousse comme directement contraires à son principe.

Mais, avant de nous occuper de ces objections, il nous paraît opportun d'exposer quelques-uns des avantages que présente l'ontologisme dans son application à certaines questions fondamentales de la philosophie et même de la théologie. Nous y consacrerons le chapitre suivant.

CHAPITRE II.

L'ONTOLOGISME CONSIDÉRÉ DANS SES RAPPORTS AVEC LE SCEPTICISME, LE SYSTÈME DE LA RAISON IMPERSONNELLE ET LE PANTHÉISME.

Pour montrer toute l'importance pratique de l'ontologisme, il serait nécessaire de faire connaître ses applications nombreuses en théologie et en philosophie, ou du moins les puissants moyens qu'il fournit pour résoudre une foule de questions fondamentales. Obligé de nous restreindre, nous nous arrêterons à montrer brièvement la manière péremptoire dont il renverse les bases mêmes du scepticisme philosophique, du système rationaliste de la raison impersonnelle et du panthéisme : trois systèmes vivants d'athéisme déguisé. Ce sera l'objet des trois §§ suivants.

§ I.

L'ontologisme considéré dans ses rapports avec le scepticisme.

Pour nous borner, nous ne nous occuperons ici que du scepticisme philosophique qui repousse comme incertaines les vérités métaphysiques, fondements de toute religion et de toute morale naturelle, le seul véritablement dangereux et préconisé de nos jours au nom de la philosophie. Nous dirons 1° ce qui le précède, 2° sur quoi il s'appuie, 3° comment il est combattu par l'idéalisme rationaliste, 4° comment il est écarté par le dogmatisme de la foi naturelle, 5° comment il se réfute par l'ontologisme.

I. Avant toute réflexion philosophique, avant toute certitude réfléchie ou tout doute sur les vérités métaphysiques, principes de la morale et de la religion naturelle, l'homme, élevé d'une manière conforme à sa nature intelligente, a de ces vérités une certitude directe, naturelle et véritable. En même temps qu'il en acquiert la connaissance, il y adhère spontanément sans douter de leur existence réelle, à cause de l'affinité qu'elles

out avec son intelligence, de même qu'en acquérant la connaissance des choses sensibles, du soleil par exemple ou de la lumière, il est naturellement convaincu que ce sont des choses réelles, à cause du rapport qu'il sent entre elles et sa sensibilité, alors même qu'il n'est pas encore en état de se rendre explicitement compte du rapport que ces vérités et ces choses ont avec son esprit, ou du motif pour lequel il croit qu'elles sont réellement ce qu'elles sont.

Cette certitude directe, qu'on appelle aussi croyance naturelle ou sentiment naturel, parce qu'elle consiste dans un acte de foi spontanée ou de sens commun, est fondée sur la même base que la certitude réflexe ou philosophique. Elles ne diffèrent qu'en ce que la dernière est raisonnée, analysée, vivifiée et fortifiée par la réflexion, qui n'ajoute rien d'essentiel à la première, mais aperçoit seulement d'une manière explicite et distincte ce qu'elle renfermait déjà réellement. La plupart des hommes n'ont pendant toute leur vie que cette certitude directe des vérités les plus importantes; mais par contre, et peut-être à cause de cela même, ils n'en doutent jamais sérieusement. Et il est surprenant que dans la plupart des traités de philosophie on tienne si peu de compte de cette certitude naturelle, tandis qu'elle devrait servir de point de départ à toute discussion sur la certitude philosophique, qui, lorsqu'elle est réelle, ne saurait être autre chose qu'un développement de la première.

Cela posé, voici à quoi se réduisent les divers systèmes philosophiques sur la certitude scientifique ou réfléchie.

II. Le scepticisme idéaliste ou rationaliste, le seul qui ait encore des partisans, se fonde sur les assertions suivantes : 1° La certitude directe n'a pas de valeur, il faut n'en tenir aucun compte, et par conséquent en philosophie on doit chercher la certitude en partant du doute universel, ou en suspendant tout assentiment jusqu'à ce qu'on l'ait trouvée. 2° Rien n'est véritablement certain que ce qui est vu immédiatement par l'esprit ou rigoureusement démontré. 3° Notre esprit ne peut voir que ses idées, choses purement subjectives et réellement distinctes des vérités objectives. 4° Comme

on ne peut voir dans une donnée ni en déduire par une démonstration rigoureuse que ce qu'elle contient, il est impossible de voir ou de démontrer une vérité objective quelconque, il est impossible de constater philosophiquement la fidélité de nos idées, ou, en d'autres mots, de s'assurer qu'il existe des vérités ou des choses réelles répondant à ces idées, et par conséquent toute vérité objective est pour nous inaccessible, douteuse, incertaine.

Si ces assertions ont peu de valeur intrinsèque, au moins, on doit en convenir, elles sont adroitement liées et logiquement suivies. A ce système d'autres philosophes ont opposé trois systèmes différents : le dogmatisme idéaliste, le dogmatisme de la foi naturelle et l'ontologisme.

III. Le dogmatisme idéaliste ou rationaliste admet expressément les trois premières propositions sur lesquelles se fonde le scepticisme. Après cela, il ne peut contester la quatrième ; toutefois il n'en admet que la première partie, et il en nie la conséquence, en prétendant que, quoiqu'on ne voie immédiatement que les idées dont il s'agit dans la troisième proposition, on peut en déduire par une démonstration rigoureuse l'existence des vérités objectives. Cependant il est incontestable que cette prétention ne se justifie ni en principe ni en fait.

En principe. Quiconque est capable d'apprécier la valeur d'un raisonnement sait très-bien 1° que celui qui prend pour point de départ le doute explicite ou implicite, ou ce qui revient au même, que celui qui pose comme antécédent de son argumentation un principe douteux ou une proposition incertaine, ne saurait jamais légitimement parvenir qu'à une conclusion douteuse, à une conséquence sceptique. Il voit d'une manière également évidente 2° que, si notre esprit ne pouvait voir que ses idées subjectives, des idées intermédiaires, sans voir les vérités objectives elles-mêmes, aucune démonstration exacte ou rigoureuse ne saurait nous faire parvenir à connaître scientifiquement un objet quelconque, à constater démonstrativement la fidélité ou l'accord de nos idées avec les choses dont elles sont supposées être des

images ou des représentations; de même qu'aucune démonstration légitime ne peut prouver la fidélité d'une image qu'on nous présenterait d'un homme ou d'un autre objet, s'il nous est impossible de voir cet homme ou cet objet et de le confronter avec l'image. Par la vue de l'image seule on ne saurait même démontrer l'existence d'un homme ou d'un objet quelconque.

En fait. Toutes les prétendues démonstrations faites par les idéalistes pour prouver l'existence des vérités ou des choses réelles, en partant du doute absolu, réel on méthodique, et fondées uniquement sur la vue des idées purement subjectives, ont été tronvées après examen n'être que de pitoyables paralogismes. Il suffit de citer l'exemple de Descartes, qui a ouvert cette voie au rationalisme, et dont le talent déployé dans son *Discours sur la méthode* n'a été dépassé par personne (1).

Il suit de là que le dogmatisme idéaliste, en poursuivant un but meillenr, se sert d'un procédé logiquement plus défectueux que le scepticisme.

IV. Le dogmatisme fondé sur la foi naturelle rejette comme fausses les deux premières propositions qui servent de base au scepticisme, et tout en accordant la troisième, il soutient qu'outre la vue immédiate et la démonstration rigoureuse, l'homme possède un autre moyen de connaître avec certitude la vérité objective, à savoir la foi naturelle, qu'il n'est pas permis de confondre avec la foi historique et positive. Il consiste à dire que nous connaissons les vérités objectives qui constituent les premiers principes de la raison, non par intuition directe ou par voie démonstrative, mais par le sens commun ou la foi naturelle, et que nous pouvons connaître les vérités secondaires, qui sont clairement renfermées dans ces premiers principes, par une démonstration stricte et rigoureuse. Et il prouve que cette foi est raisonnable et rationnelle,

(1) Les limites dans lesquelles je dois me renfermer ici m'obligent de renvoyer pour le développement de cette proposition à mes *Logicæ elementa, pars alt.* c. 2, § 4.

qu'elle est une garantie sûre de la vérité, en montrant qu'elle est universelle ou commune à tous les hommes doués de bon sens, qu'elle est naturelle ou une impulsion spontanée, un dictamen de notre nature raisonnable, enfin qu'elle est nécessaire et irrésistible, au point qu'il est pratiquement impossible de ne pas s'y conformer sans se faire passer pour un insensé.

Ce système, il faut en convenir, est logique et suffit pour confoudre le scepticisme. Il suffit aussi pour affirmer que l'homme peut avoir une science véritable des vérités secondaires à partir des premiers principes exclusivement. Mais, dans ce système, l'homme ne peut avoir une science, au sens propre du mot, des premiers principes, quoiqu'il en ait une véritable certitude; et puisqu'une vérité démontrée ne peut appartenir à un autre genre de certitude que le principe dont elle se déduit, l'existence réelle et objective des vérités secondaires, quoique scientifiquement démontrées comme renfermées dans les premiers principes de la raisou, ne serait fondée en définitive que sur la foi naturelle, ainsi que celle de ces principes eux-mêmes, et partant l'ensemble de nos connaissances ne constituerait pas une science, mais uniquement une croyance.

V. Le dogmatisme ontologique est plus profond, s'avance plus loin et marche plus sûrement. Il renverse d'abord le trépied sur lequel s'appuie le scepticisme. Il nie la première des trois propositions, et montre que la certitude directe est le point de départ de la philosophie. Il nie la seconde proposition, et conserve à la foi naturelle toute sa force et toute sa valeur, tout en reconnaissant que la vue immédiate des principes et la démonstration rigoureuse des conséquences sont des conditions indispensables, uon de la certitude, mais de la science. Il s'attache surtout à réfuter la troisième proposition ou l'hypothèse des idées intermédiaires et subjectives, qui est la principale base du scepticisme, et détruit ainsi le fondement même de cette funeste théorie. De plus, en prouvant directement la réalité de la vue immédiate des vérités principes et de la démonstration rigoureuse de leurs consé-

quences, il montre que l'ensemble des vérités métaphysiques n'est pas seulement un objet de croyance naturelle, mais aussi d'une véritable science réelle et objective.

L'ontologisme présente donc sous ce rapport trois avantages considérables : il renverse la base même du scepticisme et son prétexte le plus spécieux; il établit par des preuves directes un dogmatisme inattaquable; enfin il remplit toutes les conditions indispensables pour que la métaphysique soit, ce qu'elle doit être, une véritable science, non-seulement formelle, mais réelle.

§ II.

L'ontologisme considéré dans ses rapport avec le système rationaliste de la raison impersonnelle.

A force de soutenir que l'homme ne peut connaître que les formes subjectives de l'esprit ou les catégories de l'entendement, comme on les appelle, c'est-à-dire des idées intermédiaires ou purement subjectives, le rationalisme est arrivé enfin au système dit de la raison impersonnelle. Dans ce système les vérités qui constituent la raison objective et même l'être infiniment parfait, Dieu, qui les renferme toutes, n'existent pas objectivement et indépendamment de notre pensée, Dieu n'est pas un être personnel, ces vérités n'ont pas d'autre existence que celle que leur donne notre esprit en les concevant, une existence purement subjective, semblable à celle de toutes les abstractions de notre intelligence, que la philosophie appelle ordinairement des êtres de raison.

Pour être bref, nous ne citerons que deux passages de MM. Renan et Vacherot qui ont embrassé et nettement formulé ce système athée. C'est à contre-cœur que nous copions ces paroles impies.

« Le mot Dieu, dit le premier, étant en possession des respects de l'humanité, ce mot ayant pour lui une longue prescription et ayant été employé dans les belles poésies, ce serait renverser toutes les habitudes du langage que de l'aban-



donner. Dites aux simples de vivre d'aspirations à la vérité, à la beauté, à la bonté morale, ces mots n'auront pour eux aucun sens. — Dites-leur d'aimer Dieu, de ne pas offenser Dieu, ils vous comprendront à merveille. — Dieu, providence, immortalité, autant de bons vieux mots, un peu lourds peut-être, que la philosophie interprétera dans des sens de plus en plus raffinés, mais qu'elle ne remplacera jamais avec avantage. — Sous une forme ou sous une autre, Dieu sera toujours le résumé de nos besoins suprasensibles, *la catégorie de l'idéal* (c'est-à-dire la forme sous laquelle nous concevons l'idéal) comme l'espace et le temps sont les catégories des corps (c'est-à-dire les formes sous lesquelles nous concevons les corps); en d'autres termes, l'homme placé devant les choses belles, bonnes ou vraies, fort de lui-même, et suspendu par un charme céleste, anéantit sa chétive personnalité, s'exalte, s'absorbe. Qu'est-ce que cela, si ce n'est adorer?... L'humanité ne se trompe pas sur l'objet de son culte; ce qu'elle adore est réellement adorable; car ce qu'elle adore *dans les caractères qu'elle a idéalisés, c'est la bonté et la beauté qu'elle y a mises* (1). »

L'intelligence humaine, selon M. Vacherot, est le seul et unique séjour du Dieu qu'il admet. « Notre imagination, dit-il, ne peut l'y voir, parce qu'elle a besoin de se représenter toute chose, Dieu comme le reste, d'une manière extérieure; aussi ne peut-elle saisir que le Dieu nature (des panthéistes). Quant au Dieu esprit, toujours présent à l'âme *par le sentiment de l'idéal*, notre raison ne se trompe pas sur la qualité de l'hôte qui habite l'humanité. *Effectu patuit causa* (2). »

Pour réfuter ce monstrueux système, l'ontologisme ne se borne pas à prouver *en fait* que la croyance humaine ne s'est jamais arrêtée à un Dieu impersonnel, mais que partout et toujours elle a regardé Dieu comme un être personnel. L'ontologisme va plus loin, il démontre positivement et *en principe* que la raison objective, les vérités absolues, ou l'être infini

(1) *Études d'histoire religieuse*, p. 418, 419.
(2) *La métaphysique de la science*, par Et. Vacherot.

qui les contient, ne peuvent être quelque chose d'impersonnel. Il le démontre en détruisant, d'une part, l'hypothèse des idées intermédiaires ou subjectives, unique fondement du système athée, et en prouvant, d'autre part, par des arguments positifs et directs (1) que ce que notre intelligence perçoit en concevant la vérité ou l'être infini ne peut être une forme abstraite ou purement subjective de notre esprit, quelque chose d'impersonnel, en un mot, mais l'être infini lui-même, qui ne saurait être infini sans subsister en soi, sans être personnel, et sans que les vérités absolues qui s'identifient avec lui, comme étant ses perfections propres, soient en ce sens personnifiées en lui, et existantes réellement et indépendamment de toute opération de l'esprit humain.

En présence de ces faits, n'est-il pas surprenant qu'on ait avancé comme un grief contre l'ontologisme qu'il conduit au système de la raison impersonnelle? Lorsque une Revue italienne a présenté il y a quelque temps cette objection à notre adresse, en affirmant que l'ontologisme était ce que M. Cousin a enseigné sous la forme de la raison impersonnelle, nous avons donné la réponse suivante :

En mettant en avant cette assertion, on n'oublie que trois choses, à savoir que ni M. Cousin, ni la raison impersonnelle de M. Cousin, ni aucune raison impersonnelle n'ont rien de commun avec l'ontologisme.

D'abord M. Cousin n'est rien moins qu'ontologiste (v. p. 37). Sa méthode, tout le monde le sait, est le psychologisme ou plutôt le subjectivisme; or subjectivisme et ontologisme sont dans le rapport de oui et non.

En deuxième lieu, la raison impersonnelle de M. Cousin, telle qu'elle est présentée dans les *Fragments philosophiques*, n'est autre chose qu'une rêverie panthéistique ayant pour objet d'écarter la révélation surnaturelle et de substituer à toute révélation une certaine communication intérieure de Dieu avec l'esprit humain. Mais cette raison impersonnelle est aussi éloignée de l'ontologisme qu'une identification implicite du

(1) Voir ces arguments ci-dessus p. 47-50.

logos divin avec l'esprit de l'homme diffère de la simple présence de la lumière divine dans notre intelligence (1).

En troisième lieu, l'ontologisme n'admet point de raison impersonnelle; il reconnaît deux raisons réellement distinctes et tout à fait irréductibles, la raison divine et la raison humaine, celle que Fénelon appelle si bien la raison supérieure, le maître intérieur et universel (2), et celle que tout le monde connaît sous le nom de raison ou d'intelligence de l'homme; elles sont toutes les deux personnelles, l'une à Dieu et l'autre à l'homme, mais par cela même la première est impersonnelle à l'homme et la seconde impersonnelle à Dieu. — Une raison tout à fait impersonnelle serait une raison qui ne s'identifierait avec aucun être personnel. Dans ce sens le nom de raison impersonnelle pourrait être donné avec quelque vérité à cette ressemblance de la lumière éternelle, à cette vérité créée, que plusieurs partisans des idées intermédiaires avec S. Thomas interposent entre notre esprit et la vérité divine comme une entité réellement distincte de l'un et de l'autre. Toutefois si l'existence d'une pareille raison impersonnelle ne se prouve pas solidement, du moins elle n'a rien de commun avec celle de M. Cousin.

§ III.

L'ontologisme considéré dans ses rapports avec le panthéisme.

Le panthéisme ou le système de l'identité absolue est ce système d'athéisme légèrement voilé qui prétend qu'il n'existe point d'être infiniment parfait dans le sens propre du mot, mais qu'il y a un être infini dans lequel s'identifie quant à

(1) Dans la belle leçon de son récent ouvrage (*Du vrai, du beau et du bien*, leç. IV) intitulée *Dieu principe des principes*, M. Cousin corrige beaucoup de ses anciennes erreurs et en particulier sa fausse théorie de la raison impersonnelle, mais ici même M. Cousin n'est pas encore ontologiste.

(2) Voir le passage de Fénelon ci-après, p. 89.

l'essence tout ce qui est, que dans cette substance unique qu'il nomme Dieu s'unifient toutes choses, à tel point que le monde corporel et le monde spirituel ne sont qu'un même être envisagé sous différents aspects, que particulièrement tous les êtres spirituels ne sont qu'un même esprit, et que la raison objective et la raison subjective, la raison divine et la raison humaine sont identiques, ne sont qu'une seule et même chose.

Sur le terrain de la philosophie, cet affreux système n'est nulle part plus efficacement réfuté que dans l'ontologisme, qui en détruit par des preuves rationnelles et directes tous les fondements. En effet l'ontologisme prouve directement : 1° que l'idée de l'être infini contient évidemment l'existence réelle d'un être absolument parfait, dans toute la rigueur du terme, qui exclut nécessairement toute limite, toute imperfection, tout défaut ; 2° qu'il est absolument impossible que cet être soit identique, ni quant à son essence ni quant à ses attributs, avec l'essence ou les attributs d'aucun être fini ; 3° que par conséquent toute identité imaginable soit du monde corporel soit du monde spirituel avec lui est intrinsèquement impossible. Il démontre en particulier 4° que la raison objective et la raison subjective, la raison divine et la raison humaine, quoiqu'intimement liées par un contact et une influence immédiats et perpétuels, loin de pouvoir être identiques, sont au moins aussi réellement distinctes que la lumière physique et les objets visibles sont réellement distincts de notre œil et de notre faculté de voir physiquement.

Les principes de ces preuves rationnelles sont contenus dans les preuves mêmes par lesquelles nous avons démontré l'existence des idées immédiates (p. 47-50). C'est pourquoi il est inutile d'y revenir en ce moment.

En rejetant les idées intermédiaires et subjectives quant à l'être infini et les vérités absolues qu'il contient, l'ontologisme détruit jusqu'au prétexte qu'on pourrait, avec une certaine apparence de vérité, invoquer pour confondre la raison divine et la raison humaine, ou soutenir leur identité. Et parce

que, malgré cela, on prétend que l'ontologisme tend à cette confusion et conduit par là au panthéisme, nous prions le lecteur de relire avec attention ces deux citations du P. Juvenalis et de Fénelon, qui prouvent à l'évidence que les ontologistes repoussent non-seulement en principe, mais aussi en fait toute identification de la raison divine ou objective avec la raison humaine ou subjective :

« Il y a une grande différence, dit le premier, entre la raison subjective, qu'on appelle l'œil ou la vue de l'esprit, et la raison objective, qui est l'objet de l'œil ou de la vue intellectuelle et qui l'excite à voir. La première est l'esprit lui-même, par lequel nous raisonnons comme par un principe actif et intérieur ; l'autre est l'être qui excite l'esprit à raisonner, à savoir ce vrai éternel ou cette éternelle vérité que l'esprit voit quand il raisonne... l'immuable essence même de Dieu (1). »

Fénelon s'exprime de son côté en ces termes (2) : « Voilà donc deux raisons que je trouve en moi : l'une est moi-même ; l'autre est au-dessus de moi. Celle qui est moi est très-imparfaite, fautive, incertaine, prévenue, précipitée, sujette à s'égarer, changeante, opiniâtre, ignorante et bornée ; enfin elle ne possède jamais rien que par emprunt. L'autre est commune à tous les hommes et supérieure à eux ; elle est parfaite, éternelle, immuable, toujours prête à se communiquer en tous lieux, et à redresser tous les esprits qui se trompent ; enfin incapable d'être jamais ni épuisée ni partagée, quoiqu'elle se donne à tous ceux qui la veulent. Où est-elle cette raison parfaite, qui est si près de moi et si différente de moi ? où est-elle ? Il faut qu'elle soit quelque chose de réel, car le néant ne peut être parfait, ni perfectionner les natures imparfaites ? Où est-elle cette raison suprême ? N'est-elle pas le Dieu que je cherche ? »

(1) Voir ci-dessus (pag. 34-35) plus au long ce passage, qui reproduit en d'autres termes la pensée de S. Augustin, *De immortalitate animæ*, VI, 10.

(2) *De l'existence de Dieu*, Iᵉ part., n. 60 ; cf. IIᵉ part., n. 49-50.

CHAPITRE III.

VÉRITÉS ET FAITS QU'ON ACCUSE L'ONTOLOGISME DE NIER ET QU'IL NE NIE POINT.

On reproche à l'ontologisme particulièrement 1° de refuser à l'homme toute autre idée que l'idée objective immédiate; 2° de soutenir, contre le sentiment commun des philosophes et des théologiens, que l'homme ne peut connaître Dieu par un intermédiaire quelconque; 3° de prétendre que l'homme dans cette vie voie Dieu sans ombre et sans obscurité.

La première de ces objections est complétement réfutée dans toute la première partie de ce traité et principalement dans le chapitre IV; il est inutile d'y revenir ou d'ajouter quoi que ce soit. Mais nous allons consacrer deux §§ distincts aux deux dernières.

§ I.

L'ontologisme soutient-il que l'homme ne puisse connaître Dieu par aucun intermédiaire?

Il est facile de montrer que les ontologistes reconnaissent plusieurs intermédiaires qui peuvent nous servir à connaître Dieu, et en quoi ces intermédiaires diffèrent de l'idée intermédiaire qu'ils repoussent. Développons brièvement ces deux points.

I. Voici d'abord toute une série d'intermédiaires reconnus par tous les ontologistes.

En premier lieu, les ontologistes aussi bien que les partisans des idées intermédiaires admettent que les êtres sensibles qui constituent le monde corporel sont comme autant d'images imparfaites, ou de vestiges, selon l'expression des anciens, de la Divinité, qui nous manifestent les perfections de Dieu de deux manières. D'un côté, ces êtres sont des ouvrages, des effets dont les qualités font voir la puissance, l'intelligence, la bonté, etc., de la cause qui les a produits;

d'un autre côté, tout ce que ces êtres ont de positif, de réalité, de perfection, présente autant de traces ou d'images affaiblies des perfections divines qui ont servi d'archétype à leur conception dans l'esprit du Créateur.

En deuxième lieu, nos âmes, créées à l'image et à la ressemblance de la Divinité, sont de véritables images de Dieu des deux mêmes manières, mais à un degré beaucoup supérieur, que les êtres corporels, parce que ce sont des créatures plus achevées et possédant des qualités plus parfaites et partant plus ressemblantes avec les perfections constitutives de l'essence de leur auteur.

Il y a plus, à cause de la supériorité de sa nature, comme l'explique excellemment S. Anselme, l'âme raisonnable a conscience d'elle-même, elle se connait et s'aime, en quelque sorte de la même manière que Dieu a conscience de lui-même, se connait et s'aime; et, ce qui est plus encore, elle peut avoir conscience de Dieu, le connaître et l'aimer, et par là, surtout par ce dernier pouvoir, elle est une image non-seulement de l'essence, mais aussi de la Trinité divine, elle est un miroir intérieur où elle peut contempler au-dedans d'elle-même la triple personnalité de Dieu. Et par conséquent, si le monde visible nous offre partout des vestiges, l'âme seule est une véritable image de la Sainte Trinité (1).

On peut ajouter que, pour les ontologistes de même que pour d'autres philosophes, une troisième sorte d'images de la divinité se trouve dans les notions dont nous avons fait connaître le caractère propre au chap. IV de la I[e] partie, et qu'il nous est possible de former des perfections divines aussi bien que de toute autre chose que l'homme peut connaître d'une manière intelligible.

De plus, la parole, qui sous une forme quelconque est indispensable pour nous faire acquérir la conscience explicite de l'idée innée de Dieu, est dans ce sens encore un véritable intermédiaire, un moyen nécessaire pour connaître Dieu.

En outre, l'intuition directe et immédiate, telle que nous

(1) *Monologium*, cap. LXVII.

pouvons l'avoir de l'être infini, étant toujours bornée, incomplète, mêlée d'obscurité, de même que tous les actes intellectuels des créatures, êtres toujours bornés et imparfaits, on peut avec raison appeler cette intuition même, comme plusieurs partisans des idées immédiates l'ont appelée de fait, une vue *ombratile*, une vue par image, dans le même sens que nous disons, en voyant le soleil obscurci par un nuage ou par une ombre, que nous ne voyons que l'ombre, le spectre, le simulacre ou l'image du soleil, quoique nous voyons alors le soleil même sans l'intermédiaire d'aucun miroir ou image différente de lui.

Enfin, ainsi que nous l'expliquerons dans le chap. suivant, comme il ne nous est pas possible de connaître l'essence ou la substance divine, pas plus que toute autre substance, sans ses attributs, ou plutôt autrement que par ses attributs virtuellement distincts de lui, on peut, on doit même regarder ces attributs, de la manière claire-obscure dont ils nous sont connus, comme des intermédiaires dont l'homme a besoin pour connaître Dieu intelligiblement.

L'ontologisme n'exclut donc pas toute connaissance de Dieu par intermédiaires; mais il prétend que nous pouvons connaître Dieu, s'il ne s'agit pas de son essence intime, de deux manières, sans intermédiaires et par intermédiaires.

Pour démontrer péremptoirement que les ontologistes admettent que Dieu peut être connu par des intermédiaires, il suffit de faire remarquer la manière dont les ontologistes et leurs adversaires envisagent les trois principales sortes de preuves de l'existence de Dieu.

Or les preuves cosmologiques et psychologiques, qui sont éminemment des preuves par intermédiaires, sont reconnues, employées et appréciées de la même manière par les intermédiaristes et par les ontologistes, qui tous regardent le monde comme un vestige et l'âme comme une image de Dieu (1). La

(1) Ainsi pour ne citer que quelques ontologistes anciens et plus récents, S. Bonaventure (*Itinerarium*), Bossuet (*Connaissance de Dieu etc.*) et Fénelon (*de l'existence de Dieu*) exposent les preuves cosmologiques et

divergence commence aux preuves ontologiques, qui toutes ont pour objet de pronver l'existence de Dieu par les perfections que nous connaissons de lui. Les intermédiaristes prétendent que ces perfections ne nous sont connues que par des images, des idées intermédiaires ; les ontologistes au contraire soutienuent qu'elles nous sont connues directement par les actions des êtres mêmes sur nous, ainsi que nous l'expliquerons ci-après (chap. IV, p. 108). Mais celui qui soutient que dans telle circonstance ne se trouve pas un intermédiaire de telle sorte, ne nie pas que jamais il n'y ait d'intermédiaire d'aucune espèce.

Il n'est donc pas juste de dire que l'ontologisme rejette tout intermédiaire dans la connaissance de Dieu. On peut même dire que les termes *images*, *simulacres*, *ombres*, *vestiges*, *ressemblance*, etc., de Dieu se trouvent aussi fréquemment dans les livres des principaux ontologistes, surtout des anciens, que chez les partisans des idées intermédiaires.

De tous les intermédiaires admis par ces derniers, les ontologistes n'en rejettent qu'uu seul, savoir la prétendue *idée intermédiaire*.

II. La différence entre les intermédiaires que les outologistes admettent et l'idée intermédiaire qu'ils repoussent est fondamentale. Voici en quoi elle consiste.

Les intermédiaires reconnus par l'ontologisme sont en général des moyens, aides ou secours, qui nous aident à nous élever à la connaissance de Dieu et nous facilitent cette connaissance ; tandis que l'idée intermédiaire, loin de faciliter notre connaissance de Dieu, l'empêche plutôt d'être une connaissance proprement dite, d'être autre chose qu'une aveugle croyance. En effet, étant interposée entre Dieu et notre intelligence, comme une image non transparente qui seule est

psychologiques aussi bien que les preuves ontologiques. Et si S. Anselme et le P. Lami, par exemple, se bornent à proposer des preuves ontologiques, ils sont loin de nier la valeur réelle des autres. Seulement S. Anselme regarde la méthode qu'il emploie comme la plus prompte (*Monol.*, c. 1) et le P. Lami la preuve qu'il donne comme la plus propre, la plus courte, la plus claire et la plus sûre (*Connaissance de soi-même*, t. VI, p. 28).

visible et qui intercepte la vue de l'objet dont elle est censée être l'image, l'idée intermédiaire cache Dieu à notre regard, et nous laisse uniquement croire qu'il existe un être qui lui répond, sans qu'il nous soit possible de confronter cette image avec son objet, qui nous reste toujours caché derrière elle, et d'en contrôler ainsi la fidélité.

La différence dont il s'agit en ce moment a été particulièrement bien reconnue par S. Bonaventure, qui admet plusieurs intermédiaires qui peuvent aider à connaître Dieu (des *auxiliaires*), et enseigne en même temps qu'entre Dieu et notre esprit rien n'est *interposé* comme un intermédiaire ou moyen efficient de notre connaissance, ainsi qu'il s'exprime, comme un intermédiaire proprement dit.

Pour ne pas multiplier les citations, bornons-nous à mentionner deux passages de son commentaire sur le Maître des Sentences. Dans l'un de ces endroits, en s'occupant directement de la question dont il s'agit ici, le Docteur séraphique distingue entre *medium disponens* et *medium efficiens*, et tout en admettant les intermédiaires qui nous servent de secours pour nous *disposer* et aider à connaître Dieu, telles que les créatures corporelles et spirituelles, il dit que Dieu seul, immédiatement présent à notre esprit, est le *medium efficiens*, la cause ou le moyen qui produit en nous la connaissance de Dieu : *Deus est medium efficiens et objectum ipsius mentis* (1). Dans l'autre endroit, en s'appuyant comme à l'ordinaire sur S. Augustin, il enseigne qu'entre Dieu et l'âme il n'y a point d'intermédiaire, qui comme cause efficiente ou influente produirait notre connaissance de Dieu, quoiqu'il existe des intermédiaires qui nous servent, en nous conduisant comme par la main, à faciliter cette connaissance; mais ces intermédiaires, ajoute-t-il avec un sens profond, ne sont pas des intermédiaires proprement dits, parce qu'ils ne sont pas au-dessus, mais au-dessous de notre faculté de connaître, non pour la dominer, mais pour lui servir (2).

Il serait difficile d'être à la fois plus concis et plus clair.

(1) *In Sent.* Lib. I, dist. III, art. 1, q. 3.

(2) « Augustinus vult, quod inter mentem et Deum non cadit medium,

§ II.

L'ontologisme prétend-il que nous voyons Dieu sans ombre et sans obscurité ?

Ici comme ailleurs l'ontologisme marche entre deux systèmes extrêmes et évite soigueusement les écarts de l'un et de l'autre, du sensualisme qui nie que nous ayons une véritable idée de Dieu, et du rationalisme qui prétend que l'homme peut et doit comprendre Dieu, le connaître d'une manière absolue, complète et sans nuage.

Il réfute la première erreur, en établissant avec S. Anselme et Fénelon que nous avons une véritable connaissance, idée, notion ou concept de l'être infini. Il le prouve parce que d'une part quiconque entend nommer cet être ou en faire la description le conçoit, le connaît, qu'il reconnaisse son existence ou qu'il la méconnaisse, et parce que d'autre part nous concevons véritablement les perfections qui conviennent à ce même être, ou plutôt nous concevons quelles propriétés doivent lui être attribuées et lesquelles sont opposées à son essence, nous concevons pourquoi les unes lui appartiennent nécessairement et pourquoi les autres sont incompatibles avec lui. Ce qu'il est certes impossible de faire à l'égard d'une chose dont on n'a pas une idée véritable.

Par suite de cette connaissance qu'ils croient avoir, les ontologistes soutiennent aussi que notre idée de l'être infini n'est pas une notion composée de la réunion des perfections qu'on remarque dans les êtres finis, ni une notion formée par voie d'abstraction et d'exclusion pratiquées sur les perfections de ces mêmes êtres ; mais ils affirment que c'est une idée simple et primitive.

Une notion composée de la réunion de perfections finies quelles qu'elles soient ne serait certainement pas une repré-

scilicet in ratione causæ efficientis vel influentis; cadit tamen medium manuductionis : quod tamen non habet rationem medii proprie, quia magis subservit potentiæ cognoscenti quam præsit. » *In Sent.* Lib. II, dist. III, part. 2, art. 2, q. 2.

sentation de l'être infini, qui ne peut avoir rien de fini, mais dont toutes les perfections nécessairement infinies sont une seule et même chose, une seule et même toute-perfection, une seule et même essence infiniment parfaite.

Une notion formée uniquement par voie d'abstraction et d'exclusion pratiquées sur les êtres finis, en séparant mentalement de ces êtres leurs propriétés ou perfections finies et en excluant par la pensée les limites, ou en niant les bornes de ces perfections, une telle notion serait en premier lieu une idée abstraite et non une idée réelle ou concrète. Ce serait en outre une notion dont le fond serait fini et qui ne porterait pas sur l'infini; donc ce serait une notion plus ou moins analogue peut-être à l'idée de l'infini, mais qui assurément ne serait pas l'idée de l'être infini, puisqu'elle ne représenterait pas l'infini, mais témoignerait seulement que l'infini est absent ou plutôt qu'il n'est pas connu; elle ne serait point une notion de l'être infini, pas plus qu'on ne trouverait une définition de l'homme, par exemple, dans un ensemble d'assertions consistant à dire que l'homme n'est aucune des réalités, choses ou qualités, inférieures à l'homme, considérées une à une ou toutes réunies, l'homme étant quelque chose de supérieur. Enfin la formation de l'idée de l'être infini par un tel procédé implique contradiction dans les termes; car elle suppose que celui qui l'entreprend se dise à chaque pas, à la vue de chaque être fini ou de chaque perfection finie : « cet » être, cette perfection n'est pas l'infini, mais quelque chose » d'inférieur à l'infini; » elle suppose donc que l'infini lui est déjà connu, puisqu'autrement il ne pourrait pas dire que telle ou telle chose est inférieure à l'infini, pas plus que, sans le connaître, il ne pourrait affirmer que telle chose est égale à l'infini, qu'elle lui est nécessaire ou incompatible avec lui.

De tout cela les ontologistes concluent avec raison que nous avons de l'être infini une notion véritable, positive, réelle, concrète, non empirique, mais rationnelle, simple et primitive; ils évitent ainsi les écarts du sensualisme, écarts que n'ont pas évités quelques écrivains respectables qui, tout en repoussant ce qu'il y avait de plus grossier dans le principe

sensualiste, ne se sont pas assez défiés de sa méthode (1).

L'idée que nous avons de l'être infini est donc une idée claire et distincte dans le sens que Leibniz attache à ces mots : elle est claire, car nous distinguons assurément l'être infini de tout autre ; elle est distincte, car nous discernons nettement les propriétés qui le distinguent de tous les êtres finis.

Toutefois cette clarté n'est pas sans ombre, cette distinction n'est pas sans quelque obscurité. Ce que nous avons exposé au Ier § de ce chap. et mieux encore ce que nous dirons au chap. IV pourrait suffire pour justifier sous ce rapport la doctrine des ontologistes, mais il importe d'établir ce point ici d'une manière plus directe.

Parmi les anciens ontologistes personne peut-être n'a mieux expliqué que S. Anselme comment et pourquoi nous ne voyons Dieu que d'une manière qu'on peut appeler claire-obscure. Il le fait au chapitre XIV du *Proslogium* dont nous avons déjà reproduit un passage marquant, mais qu'il convient de citer tout au long. Le titre seul, dont S. Anselme est aussi l'auteur, est déjà très-significatif : ***Quomodo et cur videtur et non videtur Deus a quærentibus eum.***

Le S. Docteur établit le premier point en s'adressant à son âme en ces termes : « As-tu trouvé, mon âme, ce que tu cherchais? Tu cherchais Dieu ; tu as trouvé qu'il est l'être suprême au-dessus duquel on ne peut rien penser de meilleur, et que cet être est la vie même, la lumière, la sagesse, la bonté, l'éternelle béatitude et la bienheureuse éternité, de plus qu'il est partout et toujours. Car, si tu n'a pas trouvé ton Dieu, comment est-il ce que tu as trouvé, et ce que tu as compris, avec une vérité si certaine et avec une certitude si vraie, être

(1) C'est ainsi que le P. Buffier ne nous accorde de l'être infini qu'une idée négative ou formée par voie de négation (*Traité des premières vérités*); et Abbadie enseigne gravement que cette idée « est formée de » certains matériaux que nous trouvons en nous-mêmes, d'être, de sub- » stance, d'esprit, d'intelligence, de sagesse, de bonté, etc., qu'elle est » composée par l'intelligence, étendue par l'esprit, accommodée par » l'entendement, et composée de raisonnements, etc. ! » (*Art de se connaître*, 1e part., ch. 5).

lui ? Mais si tu l'as trouvé, pourquoi ne sens-tu pas ce que tu as trouvé ? Pourquoi, Seigneur Dieu, mon âme ne vous sent-elle pas, si elle vous a trouvé ? N'a-t-elle pas trouvé celui qu'elle a trouvé être la lumière et la vérité ? Car comment a-t-elle compris cela, sinon en voyant la lumière et la vérité ? Où a-t-elle pu comprendre quoi que ce soit qui vous concerne, autrement que par votre lumière et par votre vérité ? Si donc elle a vu la lumière et la vérité, elle vous a vu ; et si elle ne vous a point vu, elle n'a vu ni la lumière ni la vérité (1). »

Ainsi d'après S. Anselme l'âme voit bien positivement Dieu ; elle le voit aussi certainement qu'elle voit la lumière et la vérité. Mais écoutons la suite du chapitre, elle explique comment cette vue est mêlée d'obscurité :

« Serait-ce (c'est-à-dire, n'est-ce pas de la manière suivante qu'il faut entendre ce que les paroles qui précèdent semblent contenir de difficile à admettre ?) Serait-ce que c'est bien et la vérité et la lumière ce qu'elle a vu, et que cependant elle ne vous a pas encore vu, parce qu'elle vous a vu à un certain point, et qu'elle ne vous a pas vu tel que vous êtes ? Seigneur, mon Dieu, mon créateur et mon réparateur, dites à mon âme brûlant de désir, dites lui ce que vous êtes autre que ce qu'elle a vu, afin qu'elle voie purement ce qu'elle désire. Elle s'efforce de voir plus, et elle ne voit au-delà de ce qu'elle a vu rien que des ténèbres. Ou plutôt elle ne voit pas de ténèbres, qui n'existent point en vous ; mais elle voit qu'elle ne peut rien voir de plus à cause de ses propres ténèbres. »

Ainsi tout se concilie : l'âme voit Dieu réellement, mais elle ne le voit que dans une certaine mesure, *vidit te aliquatenus;* elle ne le voit pas complétement, elle ne voit pas son essence, *non vidit te sicuti es.* Et lorsqu'elle veut voir autrement que d'une manière finie, elle voit que cela lui est impossible. D'où vient cette impossibilité? Laissons continuer S. Anselme :

« Pourquoi cela, Seigneur, pourquoi ? Son œil est-il ob-

(1) « Si ergo vidit lucem et veritatem, vidit te. Si non vidit te, non vidit lucem nec veritatem. »

scurci par sa faiblesse ou ébloui par votre splendeur? Oui, certes, il est obscurci en lui-même et ébloui par vous; en effet, il est arrêté par sa faible portée, et il est accablé par votre immensité; véritablement ses bornes étroites le resserrent et votre grandeur illimitée le dépasse. Car, combien elle est grande, cette lumière d'où jaillit et brille tout ce qui luit de vrai aux yeux de l'âme raisonnable! Combien elle est vaste, cette vérité dans laquelle est tout ce qui est vrai, et hors de laquelle il n'y a que néant et fausseté! Combien elle est immense, elle qui voit d'un seul coup d'œil toutes les choses qui ont été faites, et de qui, par qui et comment elles ont été faites de rien! Que de pureté, que de simplicité, que de certitude et que de splendeur se trouvent là! Assurément plus qu'une créature ne saurait comprendre. »

Trois choses donc sont cause que nous ne voyons qu'imparfaitement, quoique véritablement, Dieu, la lumière de notre intelligence; S. Anselme les résume lui-même en ces mots : « L'œil de mon âme est trop faible pour fixer longtemps son » regard sur cette lumière; il est ébloui par son éclat; il est » dépassé par sa grandeur (1). »

Chose étrange! c'est dans ces mêmes citations de S. Anselme qu'une Revue française a trouvé la négation de l'ontologisme! Pour cette Revue, par conséquent, ***Deus videtur et non videtur*** signifie seulement ***Deus non videtur;*** le raisonnement : ***vidit te; (nam) si non vidit te, non vidit lucem nec veritatem***, revient à dire ***non vidit lucem;*** et les mots ***vidit te aliquatenus*** se réduisent à ***vidit te nullatenus***. En effet 1° pour faire disparaître la vue directe on a cherché dans le mot ***reverberatur*** un miroir, afin d'avoir quelque chose à interposer entre la lumière divine et notre esprit, et l'on y trouve que la lumière vue par l'œil de notre âme n'est qu'une ***réverbération*** de la lumière divine dans ce miroir. Comme si le mot latin employé par l'auteur, et qui est tout à fait d'accord avec l'ensemble de sa pensée, ne disait pas précisément que c'est la

(1) « Nec suffert oculus animæ meæ diu intendere in illam (lucem); reverberatur fulgore, vincitur amplitudine (*Ibid.* c. 16). »

lumière divine même (et non un miroir, ou une idée intermédiaire) qui par son éclat repousse notre œil et l'éblouit quand il veut regarder trop fixement.

On a aussi soutenu 2° qu'au chap. XVI S. Anselme nie encore plus expressément la vue immédiate de la lumière divine, en disant que « nous ne voyons pas cette lumière, parce qu'elle est trop forte, quoique nous voyons tout par elle, de même que l'œil faible voit ce qu'il voit par la lumière du soleil, laquelle il lui est impossible de regarder dans le soleil même (1). » Mais en premier lieu c'est de nouveau se renfermer dans une partie du texte de l'auteur. En second lieu S. Anselme s'est chargé lui-même de donner une réponse qui explique clairement sa pensée et qui réfute aussi péremptoirement l'objection considérée en elle-même et indépendamment de ceux qui la présenteraient. En répondant à la critique de Gaunilon, le saint docteur, s'étant fait l'objection que nous ne concevons pas complètement Dieu comme Être infini, résout la difficulté en ces termes : « Que si vous dites que l'on » ne conçoit pas ou qu'on n'a pas dans l'intelligence ce qu'on » ne comprend ou ne conçoit pas entièrement, ayez donc le » courage de dire aussi que celui qui ne peut pas regarder la

(1) « Hanc (lucem) non video, quia nimia mihi est, et tamen quidquid video per illam video, sicut infirmus oculus quod videt, per lucem solis videt, quam in ipso sole nequit aspicere. »

C'est précisement le même raisonnement, dit-on, qu'a fait S. Thomas (*Contra Gent.* lib. 3, c. 47; *Summa theol.* p. 1, q. 84, a. 5) pour prouver que S. Augustin s'accorde avec lui sur l'impossibilité de voir Dieu sans idée intermédiaire, en montrant que S. Augustin dit dans ses *Soliloques* que nous ne pouvons voir les principes des sciences dans la vérité divine que, comme les choses visibles, dans les rayons du soleil, et non dans le corps du soleil même. Mais S. Thomas prouve uniquement par là qu'il est d'accord avec S. Augustin sur notre impuissance de voir l'essence divine. Que si l'on croyait que de là il suit aussi que nous ne voyons pas la lumière divine elle-même, nous demanderions qu'on veuille réfléchir sur l'identité de la lumière du soleil et de ses rayons, ou de la lumière du soleil et de celle du jour, telle que la constate si énergiquement S. Anselme dans la réponse qui va suivre.

» très-pure lumière du soleil ne voit pas la lumière du jour » *qui n'est autre que la lumière du soleil* (1). »

La même pensée qui a dicté le 14e chapitre du *Proslogium* se retrouve sous une forme un peu différente dans ces paroles si remarquables de S. Bonaventure, qui expliquent aussi parfaitement une chose dont on s'est beaucoup prévalu, quoiqu'à tort, contre l'ontologisme, à savoir comment il arrive que, Dieu étant toujours présent à notre esprit et par conséquent étant toujours vu, certaines personnes ne le remarquent jamais et que nous-mêmes nous n'ayons pas toujours conscience de lui ni de notre intuition :

« Qu'il est donc étonnant l'aveuglement de l'esprit qui ne considère pas *ce qu'il voit le premier* et sans quoi il ne peut rien connaître. Mais, de même que l'œil fixé sur les diverses différences des couleurs ne voit pas la lumière par laquelle il voit tout le reste, ou s'il la voit, ne la remarque cependant pas, de même l'œil de notre esprit, en regardant ces êtres particuliers et universels, *ne remarque pas l'être même qui est en dehors de tout genre, quoique celui-ci se présente le premier à notre esprit* et par lui les autres. — De là on voit qu'il est très-vrai que, tel qu'est l'œil de la chauve-souris par rapport à la lumière, tel est par rapport aux choses naturelles les plus manifestes l'œil de notre esprit, parce que, habitué aux ténèbres des êtres et aux fantômes des choses sensibles, *en voyant la lumière même de l'Être suprême, il lui semble qu'il ne voit rien*, ne comprenant pas que l'obscurité est elle-même une suprême illumination de notre esprit, tout comme *quand l'œil voit la lumière pure, il lui semble ne rien voir* (2). »

Ces passages n'ont pas besoin de commentaires.

Les ontologistes postérieurs ne prétendent pas non plus qu'il n'y ait point d'obscurité dans notre vue intellectuelle de la lumière divine.

(1) « Quod si dicis non intelligi et non esse in intellectu quod non penitus intelligitur, dic quia qui non potest intueri purissimam lucem solis non videt lucem diei, *quæ non est nisi lux solis.* » Contra Gaunil. c. 1.

(2) *Itinerarium mentis in Deum*, c. 5, n. 59-60.

D'abord Malebranche, celui de tous qui mêle peut-être le plus d'inexactitudes à son exposé de la théorie générale de nos connaissances, Malebranche lui-même s'exprime à ce sujet dans les termes suivants : « Les choses que l'esprit aperçoit par lumière, ou par idée claire, il les aperçoit d'une manière très-parfaite (véritable et certaine) ; il voit même clairement que, s'il y a de l'obscurité ou de l'imperfection dans sa connaissance, c'est à cause de sa faiblesse et de sa limitation, ou faute d'application de sa part, et non point à cause de l'imperfection de l'idée qu'il aperçoit (1). » N'est-ce pas là la même pensée que celle de S. Anselme ? Sans qu'il y ait des ténèbres dans la lumière qu'il voit, l'œil de notre intelligence est obscurci par sa propre faiblesse et ébloui par la trop brillante splendeur de ce qu'il voit.

Les autres ontologistes du XVII[e] siècle s'attachent plus particulièrement à distinguer entre concevoir et comprendre, pour exprimer d'une part que nous avons une idée directe et véritable de Dieu et d'autre part que cette idée n'est pas sans quelque imperfection. « C'est donc en lui (en Dieu) d'une » certaine manière qui m'est incompréhensible, c'est en lui, » dis-je, que je vois ces vérités éternelles, et les voir c'est » me tourner à celui qui est immuablement toute vérité et » recevoir ses lumières. » Ainsi parle Bossuet (2). Et ailleurs : « Voilà donc un être parfait ; voilà Dieu, nature parfaite et » heureuse. Le reste est incompréhensible, et nous ne pou» vons même comprendre jusqu'où il est parfait et heureux, » pas même jusqu'à quel point il est incompréhensible (3). »

Fénelon est encore plus explicite : « Je passe ma vie, dit-il, » à contempler votre infini et à le détruire. Je le vois, et je » ne saurais en douter ; mais dès que je veux le comprendre, » il m'échappe (4). » Et un peu plus loin : « J'aperçois une extrême différence entre concevoir et comprendre. Concevoir

(1) *Recherche de la vérité*, X[e] éclaircissement.
(2) *De la connaissance de Dieu*, etc., c. 4, § 5.
(3) *Élévations sur les mystères*, I[e] Sem., 2[e] élév.
(4) *De l'existence de Dieu*, II[e] part., n. 98.

un objet, c'est en avoir une connaissance qui suffit pour le distinguer de tout autre objet avec lequel on pourrait le confondre, et ne connaître pourtant pas tellement tout ce qui est en lui qu'on puisse s'assurer de connaître distinctement toutes ses perfections autant qu'elles sont en elles-mêmes intelligibles. Comprendre signifie connaître distinctement et avec évidence toutes les perfections de l'objet autant qu'elles sont intelligibles (1). »

Le P. Lami, répondant à une objection d'Abbadie qui est au fond identique à celle qui nous occupe ici, s'exprime en ces termes : « Cette objection comprend une fausse supposition et une équivoque qu'il faut démêler et éclaircir. La fausse supposition consiste à nous attribuer de prétendre avoir une idée de Dieu qui nous représente clairement le détail de ses perfections; or c'est ce que personne n'a prétendu jusqu'ici. Ce serait comprendre l'essence divine. Ce que l'on prétend donc est que l'idée que nous avons de Dieu nous fait voir clairement qu'il doit avoir une infinité de perfections, quoique nous n'en connaissions pas le détail : et ainsi il faut exactement distinguer entre concevoir ou apercevoir et comprendre. Nous apercevons l'infini qui est en Dieu, mais nous ne le comprenons pas (2). »

Citons encore Thomassin expliquant à son tour comment les vérités que nous voyons en Dieu ne se trouvent pas dans l'œil de notre esprit avec toute la perfection de leur pureté primitive : « Comment ces vérités, dit-il, suivant la traduction de M. Gratry (3), ces lois, ces premiers principes de la dialectique, de l'arithmétique, de la musique, de l'éthique et d'autres sciences, peuvent-ils être éternels, immuables, s'ils ne sont de substance divine, puisque hors Dieu il est bien clair qu'il n'y a rien d'immuable ni d'éternel? Mais d'un autre côté comment serait-ce Dieu même, puisque nous les voyons multiples et non simples?.... Il est bien vraisemblable, con-

(1) *Ibid.* 110.
(2) *De la connaissance de soi-même, etc.* t. VI, p. 23.
(3) *De la connaissance de Dieu*, t. II, p. 40.

tinue Thomassin, que ces règles de vérités sont des rayons descendus en nous (*condescensiones quasdam*) et tempérés pour nous de l'éternelle et immuable lumière du Verbe, qui s'abaisse aux natures raisonnables, qui s'accommode à leur capacité, et laisse le rayon simple se réfranger en elles (1)... » Ces paroles de Thomassin sont le commentaire de cette belle expression de S. Bonaventure : « Omnes istæ scientiæ habent regulas certas et infailibiles tamquam lumina et radios descendentes a lege æternâ in mentem nostram (2). »

Et si quelqu'un croyait que ces *radii descendentes* ne sont pas identiques à la lumière du soleil éternel dont ils descendent, nous l'engagerions à se rappeler l'ensemble de la doctrine de S. Bonaventure et en particulier le passage du chap. 5 que nous avons cité ci-dessus p. 101; nous l'engagerions aussi à relire l'extrait que nous avons donné plus haut, p. 100, de la réponse de S. Anselme à Gaunilon.

CHAPITRE IV.

CONSÉQUENCES FAUSSEMENT ATTRIBUÉES A L'ONTOLOGISME.

L'ONTOLOGISME IMPLIQUE-T-IL LA VUE IMMÉDIATE DE L'ESSENCE DIVINE ?

Ne pouvant infirmer les preuves directes de l'ontologisme, ses adversaires, pour le combattre, lui attribuent entre autres conséquences absurdes, en premier lieu, de conduire à l'opinion erronée que l'homme pourrait dans cette vie et même naturellement voir la substance ou l'essence de Dieu, opinion

(1) « Certe a verisimili non abludet qui has veritatis regulas condescensiones quasdam dixerit esse, et veluti temperamenta æternæ et immutabilis veritatis, quæ sursum in Verbo radiat, et ad omnes naturas intellectuales et rationales delabitur, eisque singulis pro earum modulo se accommodat. Ita enim forsan fiet ut, ad humanas mentes cum delabitur eisque se adaptat, de simplicitatis suæ luce aliquid remittat. » Thomassin, *Tract. de Trinit.* c. 22, § 7.

(2) *Itinerar*, c. 3, n. 48.

fausse en elle-même, opposée au texte de S. Paul : *Videmus nunc per speculum et in ænigmate*, et expressément condamnée par l'Église au concile de Vienne.

Comme cette objection est celle qu'on présente avec le plus d'insistance, et que sa solution exige certaines counaissances théologiques aussi bien que philosophiques , nous tâcherons de l'examiner avec un soin particulier. A cet effet, nous exposerons brièvement la doctrine catholique sur la puissance de l'homme de voir l'essence de Dieu. Ensuite nous expliquerons l'opinion des ontologistes sur la manière dont l'homme peut ou ne peut pas connaître l'essence ou la substance d'un être en général et celle de Dieu en particulier. Enfin nous montrerons les différences fondamentales qui existent entre la puissance de voir Dieu admise par les ontologistes et la vue de Dieu par esseuce dont parlent les théologiens.

I. Voici d'abord quel est l'enseignement de la théologie catholique sur la puissance de l'homme de connaître l'essence de Dieu ?

S. Thomas, qui exprime en ceci le sentiment commun des théologiens, enseigne que voir Dieu par essence ou voir l'essence de Dieu, ce qui est la même chose, est au-dessus des forces de toute intelligence créée ; que même dans la vie future, où nous verrons Dieu face à face, nous ne verrons pas son essence par nos seules forces naturelles, mais seulement aidés par sa grâce, par cette grâce spéciale qu'on appelle *lumen gloriæ;* que dans cette vie terrestre, selon l'ordre établi et l'état présent de l'humanité, l'homme ne peut pas même au moyen de la grâce ordinaire voir l'essence divine ; que s'il a été donné parfois à quelques hommes privilégiés, par exemple à S. Paul ravi au ciel, de voir Dieu face à face, ça été par miracle et en dehors des conditions propres à la vie mortelle (1).

(1) « Impossibile est quod intellectus creatus per sua naturalia essentiam Dei videat... Non igitur potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi in quantum Deus per suam gratiam se intellectui creato conjungat ut intelligibilem ab ipso. » *Summa theol.* p. 1, q. 12,

Telle est la doctrine constante des théologiens sur notre impuissance de voir l'essence de Dieu. Et quant à notre pouvoir de comprendre Dieu, S. Thomas, en prenant ce mot dans son acception stricte (1), enseigne expressément, d'accord avec tous les théologiens connus, que même les bienheureux qui au ciel voient l'essence de Dieu ne comprennent pas cette essence, puisqu'il n'appartient qu'à une intelligence infinie de la comprendre (2).

Ainsi, il est bien avéré que l'homme dans cette vie ne peut pas voir l'essence de Dieu, et qu'il possède encore moins la puissance de la comprendre.

Mais qu'est-ce que comprendre Dieu et voir l'essence de Dieu?

Comprendre Dieu, dans le sens rigoureux dont il s'agit en ce moment, c'est voir mentalement tout ce qu'il y a de per-

a. 4... « Ab homine puro Deus videri per essentiam non potest, nisi ab hac vitâ mortali separetur... quamdiu hac vitâ mortali utitur. » *Ib.* a. 11... « Deus miraculose... supernaturaliter et præter communem ordinem mentes aliquorum in hac carne viventium, sed non sensibus carnis utentium, usque ad visionem suæ essentiæ elevavit. » *Ib.* ad 2.

(1) Il importe de noter ici que le *comprendre Dieu* dans l'acception la plus stricte signifie embrasser totalement toute l'essence divine avec toutes ses perfections par une vue immédiate et égale à son intelligibilité. C'est dans ce sens qu'il faut entendre ici S. Thomas, et que S. Bonaventure dit que nulle créature ne peut comprendre Dieu : « Non potest substantia (Dei) videri, id est plene comprehendi... Ejus essentia a nullo plene videbitur, scilicet circumscribendo (*In Sent.* Lib. III, dist. 14, art. 1). » — « Anima Christi non comprehendit immensitatem Verbi, quamquam totum ipsum Verbum cognoscat, quia non cognoscit totaliter ipsum (ibid.) » — « Cognitione comprehensionis, quâ dicitur aliquid cognosci totaliter..., Deus sibi soli cognoscibilis est (Lib. II, dist. 23, a. 2, q. 3). » — Dans un autre sens usité en théologie, *comprendre Dieu*, signifie avoir une vue claire et immédiate de l'essence même de Dieu, mais sans la connaître néanmoins autant qu'elle est intelligible en soi. En ce sens les théologiens catholiques s'accordent à dire que l'homme peut comprendre Dieu au ciel, mais non pas dans la vie présente : *Comprehendi non potest*, dit S. Bonaventure, *nisi in patria* (Lib. I, dist. II).

(2) *Ibid.* p. 1, q. 12, a. 7.

fection en Dieu, au point qu'il ne reste rien d'inconnu, et de le voir aussi clairement et aussi parfaitement que Dieu est intelligible et parfait en soi; en un mot c'est égaler par l'esprit avec une équatiou complète l'objet à conuaître. Il est évident que Dieu seul peut ainsi comprendre Dieu.

Voir l'essence de Dieu, au sens théologique du mot, et comme la voient les bienheureux dans le ciel, c'est voir immédiatement, non-seulement sans idée intermédiaire, mais aussi sans raisonnement ou par voie de conséquence, de voir, dis-je, non-seulement les perfections divines qui sont relatives aux êtres finis, mais encore sa substance ou le fond de son essence, et de voir cela sans obscurité d'une manière aussi claire et aussi pleine que l'être fini peut voir l'être infiui. *Tunc autem facie ad faciem... cognoscam sicut cognitus sum.* Ainsi, pour ne citer qu'un seul exemple, la clarté qui appartient à la vue de l'essence de Dieu suppose la puissance de voir en Dieu, au moins avec la même évidence avec laquelle nous voyons que deux et deux font quatre, que la vie, la bonté et la félicité de Dieu impliquent aussi nécessairement la trinité des personues divines que l'unité de nature, en un mot, la puissance de connaître clairement le mystère de la Trinité, de voir ce que sont en elles-mêmes la substance et les personnes divines, les rapports des personnes entre elles et avec la divine substance, et de voir tout cela au moins aussi clairement que nous voyons que le tout est plus grand que chacune de ses parties (1).

II. Voyons maintenant si, comment et à quel point il nous est possible de connaître, dans cette vie, l'essence ou la substance des êtres en général et celle de Dieu en particulier.

1° Quant aux êtres pris en général, on sait que Locke avec toute l'école sensualiste dénie à l'homme la puissance de con-

(1) « Illa Trinitate perfruemur jam per speciem, in qua nunc per fidem ambulamus... ut æqualitatem Patris et Filii et Spiritus Sancti et ipsius Trinitatis unitatem, *quomodo sint hæc tria unus Deus*, non jam verbis fidei et strepentibus syllabis personemus, sed contemplatione purissima et ardentissima in illo silentio absorbeamus. » S. Augustinus, *De catech. rud.* XXV, 47.

naître l'essence réelle d'un être quelconque (1). Et en cela les sensualistes sont parfaitement conséquents à leur principe; car, ainsi que l'observe très-bien S. Thomas, les sens ne saisissent que les qualités extérieures des choses, la raison seule peut pénétrer leur intérieur, jusqu'à leur essence (2). Donc en niant que l'homme puisse connaître l'essence réelle des êtres, Locke ne fait que tirer une conséquence rigoureuse de son principe sensualiste, comme il se montre également très-fidèle à ce même principe en soutenant ailleurs l'absurde proposition, qu'il nous est impossible de savoir si la pensée répugne à l'essence de la matière.

Mais si le sensualisme doit avouer son impuissance à connaître l'essence réelle de quoi que ce soit, il n'en est pas de même des philosophes qui ne professent pas cet abject système. Ceux-ci pensent tout autrement.

Ils ne prétendent pas, il est vrai, que nous puissions entièrement comprendre un être quelconque, ou qu'il nous soit donné de connaître l'essence de tous les êtres, ou qu'il nous soit possible de connaître l'essence ou la substance d'un être sans ses propriétés ou autrement que par ses propriétés. Mais ils soutiennent que nous percevons ou connaissons directement les propriétés des êtres, lesquelles nous sont manifestées par les actions que ces êtres exercent, selon leur nature propre, ou sur nos sens ou sur notre esprit. Ils ajoutent qu'en partant de ces propriétés immédiatement perçues, nous nous élevons par un raisonnement rigoureux, et pour ainsi dire spontanément, à considérer la nature de la substance de l'être qui a ces propriétés et à déterminer ainsi en quoi doit consister son essence. De cette façon, disent-ils, nous ne voyons aucune essence d'une manière immédiate, nous ne connaissons aucune substance nue et sans ses propriétés, mais nous voyons

(1) Locke, *Essai sur l'entendement*, liv. 3, c. 3, et c. 6.

(2) Est autem differentia inter intellectum et sensum... Nam sensus comprehendit rem quantum ad exteriora ejus accidentia, quæ sunt color, sapor, quantitas et alia hujusmodi. Sed intellectus ingreditur ad interiora rei.... ad ejus essentiam.» *Contra Gent.* lib. 4, c. 11. Cf. *Summa theol.* p. 3, q. 75, a. 5, ad 2.

les propriétés et par elles nous avons, moyennant un raisonnement légitime, une connaissance médiate en ce sens de leur essence, ou de la nature de leur substance.

M. Cousin, qui, sans être ontologiste, est sur ce point-ci tout à fait d'accord avec nous, a très-bien indiqué une des raisons pour lesquelles nous ne connaissons pas de substance sans ses propriétés, lorsqu'il dit : « Vouloir connaître les causes en elles-mêmes, les substances en elles-mêmes, séparées de leurs effets et de leurs modes, c'est aspirer... à une connaissance fausse, à une chimère ; *car* il n'y a ni cause pure, ni substance pure ; il n'y a pas de sujet pensant en général, il n'y a pas d'esprit en soi (abstrait, sans propriétés), il n'y a pas d'être en soi ; il n'y a que des êtres déterminés (1). »

2° Ce que nous venons de dire des êtres en général est également applicable à la manière dont il nous est possible de connaître l'essence de Dieu. Nous ne pouvons pas la comprendre, nous ne pouvons pas la voir immédiatement, nous ne pouvons pas la saisir sans ses attributs, nous ne pouvons pas la connaître sans ombre et sans obscurité ; mais au moyen de ses attributs il nous est donné d'avoir une véritable connaissance de sa nature, de la concevoir, de nous en former un concept réel comme d'un être dont l'essence consiste à être infiniment parfait.

Or maintenant quelle est la nature, quels sont les caractères de cette connaissance ?

a) Cette connaissance n'est pas une vue intuitive de l'essence divine, mais la conclusion d'un raisonnement ou plutôt d'une série de raisonnements très-compliqués ; car, si, en principe, il est évident que toutes les perfections divines, toutes les vérités absolues ne peuvent être qu'une seule et même vérité, une seule et même perfection, une seule et même essence, cependant nous ne saurions pas voir facile-

(1) *Leçons sur la philosophie de Kant*, Leç. VI. — Ceux qui s'imaginent que Dieu est un être pur en ce sens qu'il soit une pure essence sans propriétés ou attributs propres, nous les engageons à lire attentivement les chapitres XV et XXV du *Monologium* de S. Anselme.

ment, même au moyen des raisonnements les mieux combinés, cette parfaite identité de toutes les vérités et perfections, de même que nous en concevons la nécessité. Ainsi notre connaissance de l'essence divine n'est pas strictement une vue directe et immédiate de cette essence, c'est une connaissance sous plusieurs rapports incomplète et imparfaite, qu'il est impossible de comparer ou de confondre avec ce qu'en théologie on appelle l'intuition de l'essence divine ou la vue de Dieu par son essence.

Et qu'on ne dise point que, les perfections divines étant identiques avec son essence, voir ces perfections c'est voir l'essence de Dieu. — Car voir directement les propriétés d'une chose et entrevoir, ou ne voir qu'à l'aide de longs raisonnements, qu'elles constituent l'essence de cette chose, ce n'est pas avoir la vue intuitive de l'essence, au moins ce n'est pas la vue par l'essence dont parle la théologie. Prouvons cette assertion par un exemple emprunté à la lumière physique, qui a pour nous des rapports si frappants avec Dieu, la lumière de notre esprit.

Tous les naturalistes sont d'accord que notre organe visuel est en contact immédiat avec la lumière physique et que nous la voyons sans intermédiaire ; appuyés sur des preuves fournies par l'expérience, ils s'accordent même aujourd'hui à dire que la lumière est un fluide permanent répandu dans toute l'étendue des espaces connus, fluide qui nous environne sans cesse jour et nuit, que nous l'apercevions ou non ; ils déterminent aussi les principales propriétés qui lui sont essentielles et qui la distinguent. Mais ces naturalistes croient-ils voir ou connaître parfaitement l'essence, la nature intime de la lumière ? Ne repoussent-ils pas même ouvertement une telle prétention ? Osent-ils seulement affirmer qu'ils connaissent avec une certitude complète que la lumière est, quant à son essence, identique, oui ou non, avec l'électricité, le calorique, le magnétisme ? Il ne suffit donc pas de voir immédiatement les principales propriétés d'une chose pour en connaître l'essence intime. Ainsi en est-il de la vision de Dieu. Notre esprit peut très-bien être en rapport immédiat avec lui, sans

pénétrer son essence intime, sans pouvoir sonder tous les secrets de sa nature, sans voir avec une évidence mathématique tout ce que la substance infinie recèle de grandeur, de perfections, de mystères.

b) Notre connaissance de la nature toute parfaite de Dieu est loin d'avoir cette clarté qu'exige la vue immédiate de son essence. Elle n'est pas sans ombre et sans obscurité; les théologiens et les philosophes les plus distingués sont unanimes là-dessus, et nous l'avons longuement prouvé au § II du chap. précédent, il est inutile de revenir sur ce point. On s'exprime donc avec beaucoup d'exactitude en appelant cette connaissance une vue claire-obscure. Elle est claire, en effet, car nous distinguons par elle clairement les perfections essentielles de Dieu de toute autre chose; mais cette clarté est mêlée de beaucoup de ténèbres, qui nous empêchent de pénétrer le fond de son essence, d'embrasser tout le détail de ses perfections, et souvent même de voir d'une manière positive et évidente *comment* se concilient et s'unifient dans une même essence des perfections que nous voyons avec la dernière évidence appartenir à Dieu, telles que la liberté et l'immutabilité, la simplicité et l'immensité, la prescience et la conservation du libre arbitre des créatures. Cette vue est encore claire-obscure dans un sens plus profond et plus important à remarquer : elle est claire, très-claire, comparée aux connaissances que nous avons d'autres objets, à tel point qu'aucun fait ou être contingent n'est aussi clairement vu par notre intelligence que les vérités absolues que nous reconnaissons comme identiques avec Dieu; au contraire elle est obscure et très-obscure, elle n'est qu'une ombre en comparaison avec la vue intuitive de Dieu, la vue par essence, la vue, en un mot, dont nous jouirons dans la bienheureuse éternité.

III. Entre la vue ontologique et la vue intuitive de l'essence divine ou la vision céleste il existe des différences notables dans chacune des trois choses qui constituent ensemble, selon S. Thomas, la béatitude, à savoir l'intuition, la compréhension et la jouissance du bien suprême (1).

(1) « Necesse est ad beatitudinem ista tria concurrere, scilicet visio-

Voici en quoi consistent ces différences.

1° La vue ontologique, la connaissance naturelle, quelque parfaite qu'elle soit, est toujours mêlée d'ombre et d'obscurité; malgré toute la clarté qu'elle puisse avoir, elle ne cesse d'être obscure, et comparativement à la vue céleste elle reste toujours très-obscure. Au contraire la vision béatifique exclut tout mélange de ténèbres, elle est entièrement claire dans toute la rigueur du terme. *Nunc videmus per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem* (I Cor. XIII, 12). Ces paroles de l'Apôtre caractérisent parfaitement cette première différence.

Mais, dit-on, ce sont précisément ces paroles de S. Paul qui condamnent l'ontologisme, car elles expriment nettement que dans cette vie nous n'avons pas la vue immédiate de Dieu et que nous ne voyons que par un miroir et dans une énigme.

Peu de mots suffiront pour montrer que cette difficulté n'est qu'apparente. D'abord S. Paul n'est pas plus un disciple d'Aristote que de Platon, il est le disciple de Jésus-Christ; il ne se prononce pas sur la controverse ontologiste, il ne soutient point l'hypothèse toute péripatéticienne des idées intermédiaires. Ensuite les docteurs de l'Église qui soutiennent qu'entre Dieu et l'âme raisonnable rien n'est interposé ne trouvent point dans les paroles de l'Apôtre ce que les intermédiaristes y cherchent, ils n'y voient aucune difficulté, aucun obstacle à la perception immédiate, rien de contraire à l'ontologisme.

Les interprètes de l'Écriture sainte ne sont pas entièrement d'accord sur le sens précis de ces paroles, mais nous n'en connaissons aucun qui affirme que *speculum* est synonyme d'idée intermédiaire.

Plusieurs croient que le mot *per speculum* signifie ici *per creaturas*. Sans rejeter complétement cette interprétation, Estius (*in h. loc.*) pense que ce n'est pas là le véritable sens du

nem, quæ est cognitio perfecta intelligibilis finis; comprehensionem, quæ importat præsentiam finis; delectationem vel fruitionem, quæ importat quietationem rei amantis in amato. » *Summa theol.* p. 1-2, q. 4, a. 3.

texte. Toutefois, entendu de cette manière, ce passage aurait la même portée que les paroles du même Apôtre (Rom. I, 20) : *Invisibilia ipsius... per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur,* qui ne favorisent point l'intermédiarisme.

S. Augustin, et plus tard S. Bonaventure qui renvoie et s'en rapporte à lui (1), s'attache à montrer que les paroles de l'Apôtre indiquent que l'obscurité et la difficulté de notre vue actuelle sont telles que cette vue est pour ainsi dire un acte de voir et de ne pas voir en même temps. Voici le commentaire de S. Augustin tout au long (2).

« Il me semble que par le mot de miroir l'Apôtre a voulu signifier une image et par celui d'énigme une ressemblance obscure et difficile à saisir complétement. Ainsi, comme on peut entendre que par les termes miroir et énigme il a voulu désigner toutes sortes de ressemblances propres à faire concevoir Dieu de la manière dont il peut l'être, rien cependant n'est plus propre à cela que ce qu'on appelle avec raison son image (à savoir l'âme). Par conséquent il ne faut pas s'étonner que ce n'est pas sans peine que nous parvenons à voir à certain point même de la manière dont il nous est accordé de voir dans cette vie, à savoir par un miroir dans une énigme. Ce ne serait pas une énigme si la vue était facile; et ce qui fait que l'énigme est encore plus grande, c'est que nous ne voyons pas ce qu'il nous est impossible de ne pas voir. Car qui est-ce qui ne voit pas sa pensée et qui est-ce qui la voit, je ne dis pas, par les yeux du corps, mais par la vue intérieure? On ne la voit pas et en même temps on la voit; car la pensée est une certaine vue de l'âme, que des objets visibles ou sensibles soient présents, ou qu'en leur absence la pensée n'en voie que les images; soit qu'en l'absence de toute donnée sensible, l'on pense à ce qui n'est ni corporel ni une image d'une chose corporelle, comme sont les vertus et les vices, et comme la pensée se pense elle-même; soit qu'il s'agisse des choses qu'on apprend par l'enseignement des arts et des sciences; soit que

(1) *In Sent.* Lib. II, dist. 23, art. 2, q. 3.
(2) *De Trin.* lib. XV, c. 9.

la pensée s'occupe des causes et des raisons de tout cela qui sont renfermées dans la nature immuable de Dieu ; soit qu'on pense à des choses mauvaises, vaines et fausses, avec ou sans consentement (1). »

Ainsi, quels que soient les intermédiaires, secours, aides, miroirs, similitudes, vestiges ou images, qui peuvent être nécessaires pour aider la vue de notre âme, ce qui est immédiatement présent à notre esprit — et selon S. Augustin et S. Bonaventure Dieu lui est immédiatement présent — il le voit ; mais ici-bas cette vue est difficile et relativement obscure, l'esprit voit en quelque sorte sans voir, il voit et en même temps il ne voit pas.

C'est pour le même motif et dans le même sens que S. Anselme explique avec tant de lucidité la proposition : *Quomodo et cur videtur et non videtur Deus a quærentibus se* (2).

(1) « Quantum mihi videtur, sicut nomine speculi imaginem voluit intelligi, ita nomine ænigmatis quamvis similitudinem, tamen obscuram et ad perspiciendum difficilem. Cum igitur speculi et ænigmatis nomine quæcumque similitudines ab Apostolo significatæ intelligi possint, quæ accommodatæ sunt ad intelligendum Deum eo modo quo potest, nihil tamen est accommodatius quam id quod imago ejus non frustra dicitur (anima scilicet). Nemo itaque miretur etiam in isto modo videndi qui concessus est huic vitæ, per speculum scilicet in ænigmate, laborare nos ut quomodocumque videamus. Nomen quippe hic non sonaret ænigmatis, si esset facilitas visionis. Et hoc est grandius ænigma, ut non videamus quod non videre non possumus. Quis enim non videt cogitationem suam? et quis videt cogitationem suam, non oculis carnalibus dico, sed ipso interiore aspectu? Quis non eam videt, et quis eam videt? Quandò quidem cogitatio visio est animi quædam, sive adsint ea quæ oculis quoque carnalibus videantur, vel ceteris sentiantur sensibus, sive non adsint et eorum similitudines cogitatione cernantur; sive nihil eorum, sed ea cogitentur quæ nec corporalia sunt, nec corporalium similitudines, sicut virtutes et vitia, sicut ipsa denique cogitatio cogitatur; sive illa quæ per disciplinas traduntur liberalesque doctrinas; sive istorum omnium causæ atque rationes in naturâ immutabili cogitentur; sive etiam mala et vana ac falsa cogitemus, vel non consentiente sensu, vel errante consensu. »

(2) *Proslog.* c. XIV. Voir ci-dessus pag. 97-101.

Notre savant collègue, Mgr Beelen, dont la compétence dans cette question ne sera contestée par personne, a bien voulu me faire connaître son opinion sur le *videmus nunc per speculum in ænigmate* de S. Paul. Elle se réduit à ceci : L'Apôtre ne parle ici ni des idées immédiates ni des idées intermédiaires. Il oppose ces paroles aux suivantes : *tunc autem facie ad faciem,* et cette opposition il ne la met pas dans le mot *videmus,* mais dans la manière de voir. En disant *per speculum in ænigmate,* il exprime par deux expressions métaphoriques, qui ont la même tendance et dont l'une renchérit sur l'autre, l'obscurité de notre connaissance actuelle comparée à la clarté de la vision béatifique.

Cette interprétation nous semble s'accorder avec celle de S. Augustin et celle d'Estius (1).

Le texte de S. Paul est donc tout à fait étranger à la question philosophique traitée dans cet essai. Aussi quand S. Bonaventure distingue trois manières dont l'homme peut connaître Dieu soit ici-bas, soit au ciel, et qu'il appelle *considerari, figi et comprehendi* (2), il ne fait point dépendre leur différence des idées intermédiaires ; mais il enseigne que la vue des âmes pures sur la terre diffère de la vision béatifique, 1° en perfection ou clarté, et 2° en étendue ou compréhension. Nous venons d'expliquer cette première différence, passons maintenant à l'autre.

2° La deuxième différence entre la vue ontologique et l'intuition céleste de l'essence de Dieu se trouve en ce que la première est comparativement très-incomplète et porte uniquement sur certaines perfections de Dieu au moyen desquelles nous concluons quelle doit être son essence sans que

(1) Voici les paroles d'Estius (*in h. loc.*) : « Videmus igitur nunc tamquam per speculum et tamquam in ænigmate, quia Deum ac res divinas in hoc sæculo cognoscimus admodum imperfecte. Cum enim res in speculo repræsentata minus perfecte videatur, quam si eam directe et in se ipsâ intueamur, imperfectionem adhuc auget quod addit : *in ænigmate.* Per hoc enim non solum obscuritas significatur, sed etiam cognoscendi difficultas. »

(2) Voir le texte ci-dessus, I° part. ch. 3, § 3, p. 61.

nous puissions la voir, tandis que l'autre est pleine et entière et consiste à voir directement l'essence divine et par cette essence elle-même. *Nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum*, dit S. Paul, I Cor. XIII, 12; et S. Anselme, parlant à Dieu de ce que son âme a vu, dit : « *vidit te aliquatenus, et non vidit te sicuti es* (1). »

Pour éclaircir ce point, il importe de remarquer, d'une part, que les théologiens reconnaissent à la fois une identité réelle et une distinction virtuelle entre l'essence et les perfections divines et entre ces perfections mêmes, et que par suite de cette distinction nous connaissons souvent les unes sans connaître explicitement les autres. D'autre part, il est à noter que, quand nous distinguons parmi les perfections divines l'une ou l'autre à laquelle nous donnons le nom d'essence métaphysique, notre connaissance est néanmoins tellement imparfaite et si peu représentative du fond même de l'essence divine, qu'en premier lieu notre vue est alors même loin d'embrasser explicitement tout le détail des perfections divines que nous verrons au ciel, et qu'en second lieu les théologiens les plus compétents sont très-divisés sur la question de savoir quelle est la perfection qui constitue cette essence nommée métaphysique. Or cette divergence serait impossible si la vue de cette essence ne différait point de celle qu'on a en vue quand on parle de la vision béatifique.

Ces remarques aideront à faire comprendre le sens et le motif du langage généralement si exact, par lequel les docteurs de l'Église, et en particulier S. Augustin, S. Anselme et S. Bonaventure, déterminent la différence qui nous occupe en ce moment, alors même qu'ils semblent ne pas y penser; lorsque, par exemple, au lieu de dire que nous voyons l'essence de Dieu, ou Dieu dans son essence ou par son essence, ils enseignent que nous le voyons dans la vérité, dans la bonté, dans la lumière, dans et par ses perfections, en supposant au moins une distinction *virtuelle* entre ces perfections et l'essence divine, tout en déclarant leur identité réelle.

(1) *Prolog.* cap. XIV. Voir ci-dessus p. 98.

C'est ainsi que S. Augustin enseigne que nous voyons la vérité inviolable (1), que nous voyons Dieu par la vue de la vérité et de la bonté (2), et que la vérité et la lumière de l'âme raisonnable n'est autre chose que Dieu (3). C'est ainsi que S. Anselme conclut, de ce que son âme a vu la lumière et la vérité, qu'elle a vu Dieu (4), en ajoutant toutefois qu'elle ne l'a vu qu'incomplétement : *Vidit te aliquatenus, non vidit te sicuti es.* C'est ainsi encore que S. Bonaventure nie d'une part que l'homme ici-bas puisse voir Dieu *per suam essentiam, per suam claritatem, in sua claritate,* ce qui ne convient qu'à la vie à venir, et d'autre part il enseigne que Dieu est uni à l'esprit humain par sa présence (5), qu'il lui est présent par la vérité (6); ailleurs il ajoute que l'âme est unie à la vérité éternelle, qu'elle voit par une lumière immuable qui ne saurait être quelque chose de créé, mais qui est la lumière incréée même, et que l'homme peut voir par lui-même cette lumière qui l'enseigne, s'il n'est pas empêché par les passions et l'imagination (7).

(1) « Intuemur inviolabilem veritatem. » *De Trin.* IX, 6.

(2) « Docet etiam Augustinus in lib. 8, *de Trin.* per contuitum veritatis et bonitatis intueri Deum. » S. Bonav. *In Sent.* Lib. II, dist. XXIII, art. 2, q. 3.

(3) « Veritas lumenque animæ rationalis nonnisi Deus est. » *Ep.* 137.

(4) Après avoir prouvé que Dieu est la lumière et la vérité, S. Anselme continue en ces termes : « Annon invenit quem invenit esse lucem et veritatem ? Quomodo namque intellexit hoc, nisi videndo lucem et veritatem ? Aut potuit omnino aliquid intelligere de Te nisi per lucem tuam et veritatem tuam ? Si ergo vidit lucem et veritatem, vidit Te. Si non vidit Te, non vidit lucem, nec veritatem. » *Prolog.* cap. 14.

(5) « Deus est ipsi animæ unitus per præsentiam. » *In Sent.* Lib. I, dist. III, art. 1, q. 1.

(6) « Deus est præsens ipsi animæ et omni intellectui per veritatem. » *Ib.*

(7) « Manifeste apparet quod conjunctus sit intellectus noster ipsi æternæ veritati... Mens nostra... non potest videre nisi per... lucem omnino incommutabiliter radiantem, quam impossibile est esse creaturam mutabilem. Scit igitur in illâ luce quæ illuminat omnem hominem... quæ est lux vera et Verbum in principio apud Deum... Videre igitur per te potes veritatem quæ te docet, si te concupiscentiæ et phantasmata non impediant. » *Itiner.* c. III, n. 41 et 42.

C'est aussi cette distinction virtuelle qui existe entre l'essence et les attributs essentiels des choses qui nous a guidé dans l'exposé que nous avons donné plus haut (p. 110) de la manière dont l'homme peut voir immédiatement beaucoup de propriétés essentielles de Dieu comme d'autres êtres sans voir de la même manière leur essence ou substance.

L'illustre Gerdil expose cette deuxième différence dans le mémorable passage suivant qui semble confirmer toutes nos assertions : « Comme il est incontestable que Dieu peut manifester ce qu'il y a en lui qui a rapport aux créatures, et qui en est l'archétype, ou même quelques-uns de ses attributs sans manifester le fond de son essence, nous disons que la connaissance que l'esprit a des choses corporelles se fait par l'union avec les idées divines qui en sont l'archétype, et que la connaissance qu'il a de Dieu se termine à l'attribut de l'être sans restriction, ou de la souveraine perfection, en tant qu'elle est distinguée *virtuellement* de l'essence divine dont elle émane. Car autre chose est de connaître en quelque façon la souveraine perfection et l'être sans restriction, autre chose est de connaître clairement comment cette souveraine perfection subsiste en elle-même et par elle-même, et comment l'être sans restriction contient toutes les réalités possibles sans aucun préjudice de son éminente simplicité. C'est pourtant ce qu'il faudrait connaître d'une manière particulière et déterminée, pour connaître clairement l'essence divine. Mais c'est ce que nous ne connaissons pas encore que d'une manière générale et indéterminée, comme je l'explique dans mes écrits où je traite de la connaissance des Mystères. C'est pourquoi la connaissance que nous avons de Dieu est comme une connaissance abstraite, puisqu'elle nous représente non le fond même de l'essence divine, mais seulement l'attribut par lequel cette essence est l'être sans restriction, ou la souveraine perfection. Voilà donc déjà une différence essentielle entre la *vision béatifique* et la connaissance que nous avons de la divinité, quoique l'une et l'autre aient Dieu même pour objet immédiat (1). »

(1) *Principes métaph. de la morale chrét.* liv. II, princ. XI.

Nous avons vu plus haut (p. 103) que le P. Lami fait consister la différence dont il s'agit ici en ce que dans cette vie nous ne voyons pas toutes les perfections de Dieu.

Enfin le P. Berti indique très-bien en quelques termes concis la double différence que nous avons exposée jusqu'à présent, lorsqu'il dit que notre vue actuelle de Dieu, quoique immédiate, saisit l'existence et les autres perfections divines seulement d'une manière confuse et énigmatique (1), mais que nous ne voyons pas toute la perfection divine distinctement et par une pensée tout à fait claire et complète (2).

3° Une troisième différence foudamentale à noter ici en peu de mots consiste en ce que la vue de Dieu dont l'homme est capable dans cette vie ne le rend pas souverainement heureux, tandis que la clarté de la vision céleste a pour résultat de le faire jouir d'un bonheur parfait.

Gerdil signale cette différence comme une suite de la précédente, en ajoutant au passage que nous avons cité plus haut ces paroles : « De là il suit une autre différence, à savoir que la connaissance de l'essence divine dans la vision béatifique étant accompagnée d'un sentiment de joie proportionné à la grandeur de l'objet connu, contrairement à ce qui a lieu

(1) Il veut dire : *per speculum in ænigmate.*

(2) C'est en répondant à l'objection tirée du Concile de Vienne, dont nous avons parlé plus haut, que le P. Berti présente ces remarques. Voici en quels termes il propose l'objection et la réponse :

Urg. Si ipsum indefectibile lumen humanæ menti perpetuo adesset, rationalis creatura intuitive Deum videret et quidem naturaliter. Hoc damnatum est a Viennensi concilio et improbatum a Patribus, qui ad hujusmodi visionem requirunt *lumen gloriæ*. Ergo rationali animæ illud lumen indefectibile minime illabitur.

Resp. Dist. maj. Videretur a creatura rationali intuitive Deus, si ei adesset indefectibile lumen per modum naturalis legis exhibens solam existentiam Dei et cæteras divinas perfectiones confuse, atque inferens perceptionem ænigmaticam ; *neg.* Videretur intuitive, si lumen istud æternum mentem illustraret et adesset per modum specialis objecti, præsentans distincte omnem divinam perfectionem inferensque cogitationem vividam, claram, plenissimam; *conc.* — *De theol. disc.*, lib. I, c. 1.

dans cette vie... l'une est dans l'ordre naturel et l'autre dans l'ordre surnaturel (1). »

Bossuet considère aussi le souverain bonheur comme une conséquence de la vue pleine et entière, lorsqu'en parlant de notre connaissance de Dieu, il dit que Dieu « est le maître » de se montrer autant qu'il veut, et quand il se montre » pleinement, l'homme est heureux (2). »

S. Augustin a indiqué clairement la différence qui nous occupe ici, dans un passage de son 1er livre des *Révisions* cité aussi par Berti comme complément de sa réponse à l'objection dont nous avons parlé (3).

Ayant dit ailleurs (*De utilitate credendi*) d'une manière générale qu'il y a des hommes qui ont déjà trouvé ce qu'il faut chercher et qu'on doit appeler bienheureux, *beatissimos*, le saint docteur dit dans cet endroit que cela est vrai quant à ceux qui jouissent du bonheur céleste, mais non si on voulait l'entendre de ceux qui vivent sur la terre. Puis il ajoute ces paroles remarquables : « Ce n'est pas à dire que dans cette vie notre esprit ne saurait voir rien de vrai que ce qu'il croit, mais que tout ce qu'on voit, quoi que ce puisse être, ne rend pas bienheureux. Car les paroles de S. Paul : *Nous voyons maintenant par un miroir dans une énigme*, et *je sais à présent en partie*, ces paroles ne signifient pas qu'on ne voie point, au contraire on voit véritablement; mais ce qu'on voit ne rend pas bienheureux. Ce qui rend bienheureux c'est ce que l'Apôtre exprime quand il dit : *Alors je verrai face à face, alors je connaîtrai comme je suis connu* (4). »

(1) *Loco cit.* ci-dessus p. 118.

(2) *De la connaissance de Dieu, etc.* Voir ci-dessus p. 55-56.

(3) Ci-dessus p. 119.

(4) « Si autem in hac vita putantur isti (quos beatissimos judicari necesse est) esse vel fuisse, id verum esse non mihi videtur : non quia in hac vita nihil veri omnino inveniri potest quod mente cernatur, non fide credatur; sed quia tantum est quidquid est, ut non faciat beatissimos. Neque enim quod ait Apostolus : *Videmus nunc per speculum in ænigmate* et *Nunc scio ex parte*, non cernitur mente : cernitur plane, sed beatissimos nondum facit. Illud enim beatissimos facit quod ait : *Tunc*

Ces réflexions suffisent pour montrer que l'ontologisme ne peut pas être confondu avec la vision béatifique, ni avec l'opinion des Bégards et des Béguines condamnée au concile de Vienne.

CHAPITRE V.

CONSÉQUENCES FAUSSEMENT ATTRIBUÉES A L'ONTOLOGISME.

L'ONTOLOGISME CONDUIT-IL AU RATIONALISME OU AU PANTHÉISME?

Le reproche de conduire au rationalisme et au panthéisme a été formulé naguère contre l'ontologisme par une Revue italienne et répété plusieurs fois, malgré nos explications, par une Revue française.

Avant de répondre à ce reproche, il nous semble nécessaire de présenter quelques observations sur cette sorte d'accusation.

I. Il est incontestable que la réfutation qu'on appelle indirecte d'un système, et qui consiste à prouver que ce système renferme évidemment une erreur, est aussi solide que légitime en soi, pourvu que l'on prouve réellement que le système conduit d'une manière inévitable à l'erreur; car ce qui contient le faux est faux et ce qui conduit nécessairement à l'erreur est erroné.

Ce n'est pas contre le principe ni contre l'emploi convenable de ce principe que nous réclamons ; mais nous croyons devoir dire quelques mots de l'abus que l'on en fait trop souvent aujourd'hui.

Depuis quelque temps une partie de la presse religieuse ne semble vivre que de cet abus, elle ne connait guère d'autres armes pour combattre des confrères que de les accuser de favoriser des nouveautés dangereuses, de ressusciter des erreurs condamnées, de conduire à l'abîme des hérésies et

autem facie ad faciem et tunc cognoscam sicut et cognitus sum.» Retract. lib. 1, c. 14.

de l'impiété. La principale, je dirai presque l'unique ressource de cette partie de la presse ne consiste-t-elle pas à jeter à la face de ses adversaires catholiques les épithètes de lamennaisiste, de rationaliste, de panthéiste, ou au moins de fauteur aveugle des erreurs que ces noms rappellent? Et ces accusations, comment la plupart du temps sont-elles justifiées? Par quelques phrases déclamatoires, par des assertions dénuées de toute preuve, ou par des raisonnements tellement futiles et fautifs qu'au moyen de pareils procédés il serait aisé de soutenir que le panthéisme est coutenu dans les premières paroles du *Pater*.

Et quels sont les résultats de cette polémique? Au lieu d'instruire, d'édifier et de convaincre, elle produit des effets diamétralement opposés.

Ceux qui recourent à ce triste moyen, au lieu de fomenter la charité et de fortifier les moyens de défense contre l'ennemi commun, humilient, découragent, repoussent et souvent irritent par leurs flétrissures imméritées ceux qu'ils devraient soutenir; et s'ils ont eux-mêmes quelque crédit, ils effrayent un certain nombre d'hommes qui, plus confiant dans la parole tranchante d'autrui que dans leur modeste jugement, détournent la face aussitôt qu'on a fait résonner à leurs oreilles le nom cité mal à propos d'une grave erreur quelconque.

A l'égard des ennemis de la foi, non-seulement ils les scandalisent par ce manque de charité chrétienne, mais ce qui plus est, ils se rendent impuissants vis-à-vis d'eux à les combattre avec la moindre espérance de succès. Quelle impression feront-ils par exemple sur un véritable panthéiste en essayant de montrer que sa doctrine n'est autre que le panthéisme (cette erreur qui n'est avouée par personne), lorsqu'il pourra leur répondre qu'il ne doit pas être surpris d'être attaqué comme panthéiste par ceux qui accusent habituellement de panthéisme toute doctrine qu'ils n'ont pas assez approfondie?

Enfin, en lançant à leurs confrères le reproche d'hétérodoxie, c'est généralement au nom du système contraire qu'ils les accusent. Et quel est ce système? Ordinairement une

opinion libre et librement discutée dans les écoles comme celle qu'ils attaquent. Mais en repoussant mon opinion au nom de la vôtre sous prétexte d'orthodoxie, ne représentez-vous pas votre opinion comme seule orthodoxe? et ne rendez-vous pas, autant qu'il est en vous, l'Église elle-même responsable de votre pensée personnelle? N'érigez-vous pas tacitement celle-ci en dogme religieux? Et en vertu de quoi cela vous est-il permis? N'y a-t-il pas autant de danger et autant d'abus à faire un dogme de ce qui n'en est pas un, qu'à nier un dogme véritable? Du moins S. Augustin ne vous défend-il pas de présenter vos opinions personnelles comme des vérités révélées, de crainte qu'en voyant peut-être plus tard la fausseté de vos sentiments, on ne s'imagine que ce sont des doctrines soutenues par l'Église qui se trouvent en défaut?

Voilà qnelques observations que nous nous permettons de présenter à ces écrivains qui semblent ne savoir mieux combattre les opinions qui ne sont pas les leurs qu'en les poursuivant, au nom de l'orthodoxie, d'épithètes déshonorantes.

Telle n'est pas la conduite de l'Église : autant elle est gardienne sévère des dogmes réels, autant elle désapprouve qu'on confonde les dogmes et les opinions libres et que l'on flétrisse par des invectives les opinions librement soutenues dans les écoles.

Toutefois, qu'on ne croie pas que ces réflexions nous soient suggérées par la pensée que l'opinion que nous défendons ici se rapproche peut-être plus d'un système hétérodoxe que celle au nom de laquelle nous sommes attaqués. On verra bientôt qu'il en est tout autrement.

En effet, quelle est la valeur du reproche adressé à l'ontologisme de conduire au rationalisme, au panthéisme, ou à d'autres impiétés qui se cachent sous ces noms?

Nous ne voulons user d'aucune récrimination, nous ne voulons nullement accuser nos adversaires de s'appuyer sur des principes qui conduisent à ces funestes doctrines; mais il nous sera aussi facile que permis de montrer, par l'histoire des faits et par l'examen des principes, que l'ontologisme est

plus éloigné de ces erreurs quc le système des idées intermédiaires qui lui est opposé.

II. Pour ce qui concerne le rationalisme, l'histoire de la philosophie le prouve à l'évidence, c'est dans vos écoles et non dans les nôtres qu'il est né; ce sont les partisans de votre principe et non ceux du nôtre qui ont enfanté ou ressuscité le rationalisme. Le père du rationalisme idéaliste, c'est Descartes, et le père du rationalisme sceptique de nos jours, c'est Kant. Or ni Descartes ni Kant ne sont ontologistes, ils sont tous les deux partisans décidés des idées intermédiaires, autant que Locke, que l'on peut à juste titre nommer le père du rationalisme sensualiste.

Il est vrai qu'on a présenté Descartes comme le père de l'ontologisme. Mais, pour quiconque n'attache pas au mot d'ontologisme une signification qui ne lui convient point, cette assertion équivaut à dire que Leibniz est le père du sensualisme et Locke le père des idées innées. En effet la lecture des ouvrages de Descartes montre à l'évidence que pour ce philosophe toute idée n'est qu'une image de la vérité, une idée intermédiaire, tout autant que l'idée espèce des péripatéticiens (voir ci-dessus p. 20-21). Tout cela est trop certain et trop clair pour que nous puissions nous y arrêter.

Mais, s'écrie-t-on, l'ontologisme n'a guère été soutenu que par des auteurs suspects de rationalisme et dont les ouvrages ont été mis à l'*Index*. Et c'est au nom du système des idées intermédiaires que l'on fait cette allégation, c'est-à-dire au nom du péripatétisme, du cartésianisme, ou du sensualisme! Puis quel théologien a jamais cru que tout ce que contient un ouvrage se trouve proscrit par cela même que cet ouvrage est mis à l'*Index?* Certes, s'il en était ainsi, toutes les théories philosophiques et théologiques, toutes les doctrines, sans exception aucune, se trouveraient proscrites. Mais donnons une courte réponse directe à cette singulière objection.

Nous ne connaissons dans toute l'histoire que deux partisans de l'ontologisme dont les ouvrages sont à l'*Index*, Malebranche et Gioberti; et nous avons une connaissance suffisante de leurs écrits pour être convaincus qu'ils renferment

d'autres causes de proscription que l'ontologisme, de même que les ouvrages de Descartes et de Locke sont à l'*Index* pour d'autres raisons que pour avoir soutenu le système contraire à l'ontologisme. Au reste ce que nous savons de la manière dont des membres de la Congrégation de l'*Index* regardent personnellement l'ontologisme comme une opinion entièrement libre suffirait au besoin pour nous convaincre qu'il n'a été pour rien dans la proscription d'un ouvrage quelconque. Enfin, quand on marche d'accord avec S. Augustin, S. Anselme et S. Bonaventure, on ne risque guère de s'égarer dans le rationalisme. Non, l'on ne doit pas craindre de rencontrer le rationalisme au fond d'une question sur laquelle s'accordent, avec ces docteurs de l'Église, Bossuet, qui faisait selon son expression si peu de cas du pur philosophique, Fénelon, dont la soumission exemplaire aux décisions du Saint-Siége n'est inconnue à personne, et Gerdil, ce parfait modèle du théologien philosophe orthodoxe.

En voilà assez sur l'histoire de la question.

Mais sur quelle raison ou sur quel prétexte s'appuie-t-on pour accuser notre principe de favoriser le rationalisme? Ce reproche nous vient de deux côtés à la fois : du côté de quelques écrivains qui certes accordent à la raison plus que nous croyons qu'elle ne peut dans l'état actuel de notre nature, et du côté de quelques autres qui refusent à la raison ce que nous lui attribuons et qui prodiguent aux premiers le titre de rationalistes autant qu'à nous. Parlons plus clairement.

Nous pensons 1° que la raison de l'homme à son origine est douée des idées innées, ou que la lumière des vérités éternelles lui est toujours présente, et 2° que, pour que ces idées soient clairement aperçues ou pour que cette lumière soit distinctement remarquée, l'instruction lui est indispensable, au moins afin que et jusqu'à ce qu'il ait une connaissance explicite de Dieu en tant qu'auteur de la loi morale. Or les premiers qui nous reprochent d'avoir des tendances rationalistes, ne trouvant dans ces deux principes aucun prétexte à ce reproche, nous jettent, à cause du second de ces

principes, l'accusation fausse et bien réfutée de lamennaisisme, et ils nous accusent de favoriser le rationalisme parce qu'ils se persuadent que les ontologistes enseignent que l'homme peut par la puissance de sa raison voir immédiatement l'essence ou la substance même de Dieu ; ce que nous avons suffisamment démontré ne pas être la doctrine des ontologistes (ci-dessus chap. IV). Les autres, ne sachant pas distinguer entre idées et connaissances, ou prétendant que des idées innées deviennent des connaissances d'une manière tout à fait spontanée, nous représentent comme des fauteurs du rationalisme, parce qu'ils s'imaginent que c'est une exaltation illégitime de la raison d'enseigner qu'à l'égard des vérités naturelles ou rationnelles la révélation ou l'instruction ne soit autrement nécessaire à notre esprit que comme un moyen indispensable pour exciter ce qui se trouve implicitement en lui. En un mot, nous sommes dénoncés par ces derniers comme rationalistes, parce que nous croyons, contrairement à la prétention de l'école sensualiste, qu'il y a en nous des idées innées, avant que nous ayons de véritables connaissances, et que l'homme est un être raisonnable avant d'avoir l'usage de la raison. Mais, en présence d'accusations qui reposent sur de pareilles bases, nous pouvons nous consoler facilement; avant de nous atteindre, elles ont dû tomber sur ce qu'il y a de plus illustre en théologie et en philosophie depuis S. Augustin jusqu'à Leibniz et de Maistre.

Quelle sera la conclusion de ceci? Que le rationalisme n'est contenu explicitement ou implicitement ni dans l'ontologisme ni dans le système des idées intermédiaires, quoiqu'un esprit mal tourné puisse l'accoler de la même manière soit à l'une soit à l'autre de ces deux théories contraires.

III. Maintenant que faut-il juger de l'accusation qu'on a articulée contre l'ontologisme de reposer sur un principe qui conduit au panthéisme? Consultons l'histoire et examinons les principes des deux écoles rivales.

L'histoire des derniers siècles nous fait assister deux fois à la renaissance du panthéisme. La première fois c'est Spinosa qui épouvante le monde par cette reproduction mon-

strueuse du paganisme ; or Spiuosa n'est pas le disciple d'un ontologiste, il est le disciple de Descartes : non pas que Descartes lui ait fourni le fond de son système, le fond du système de Descartes est le christianisme, tandis que le fond du système de Spinosa est l'athéisme ; mais évidemment la méthode mathématique et géométrique employée en philosophie par Spinosa et qui lui a valu auprès de plusieurs la réputation si mal méritée de philosophe exact, cette méthode n'est autre que la mise en œuvre des idées claires et distinctes de Descartes. Toutefois je ne prétends point que la théorie des idées de Descartes conduise nécessairement au panthéisme, mais nous verrons bientôt de quellc façon il est possible d'arriver à établir cette désastreuse impiété au moyen de ce qui est fondamental dans cette théorie comme dans toutes les théories des idées intermédiaires.

La deuxième fois que le panthéisme est venu dans les temps modernes porter la perturbation d'abord dans les idées et les sciences et ensuite dans les institutions sociales et l'ordre public, il est sorti de l'école de Kant par les disciples immédiats du philosophe rationaliste de Königsberg. Or ni Kant, ni aucun de ses disciples, soit panthéistes, soit non panthéistes, ne sont connus comme ontologistes. Kant, nous l'avons déjà dit, est aussi clairement partisan des idées intermédiaires que les péripatéticiens, les cartésiens et les lockiens ; et nous allous voir comment ses disciples, en s'accrochant à la première pierre du fondement commun de ces quatre écoles, sont arrivés à la restauration du panthéisme.

En sondant ce fondement et en le comparaut au principe des ontologistes, je le répète, mon intention n'est pas d'établir que le système des idées intermédiaires contient une racine dout le panthéisme doive nécessairement germer tôt ou tard, je veux seulement montrer qu'il y a là un élément auquel il est facile d'en ajouter un autre pour déduire de leur ensemble le panthéisme d'une manière qui semble logiquement exacte ; ce qu'il n'est pas possible de faire également au moyeu du principe fondamental de l'ontologisme.

En effet, quel est le point de départ et de contact, le com-

mun πρωτον ψευδος des quatre écoles que nous venons de nommer, et à quelles conséquences disparates leurs disciples l'ont-ils poussé?

Tandis que les ontologistes soutiennent que l'intelligence humaine peut voir les objets qui lui sont présents, qu'ils lui soient identiques ou non, les quatre écoles précitées s'accordent à mettre en principe que l'esprit humain ne peut rien voir que ce qui est identique avec lui, à savoir ses idées, espèces ou formes intellectuelles, en un mot ce qui est subjectif, mais que rien d'objectif ne peut être vu ou immédiatement perçu par notre intelligence.

A ce principe commun chacune de ces écoles en ajoute un autre qui constitue leur différeuce.

Ce deuxième principe est à certain égard le même pour la plupart des adhérents des écoles péripatéticienne, lockienne et même cartésienne, mais il est tout à fait autre pour Kant et ses disciples.

Les péripatéticiens, pour expliquer comment l'homme peut connaître avec certitude des vérités objectives, tandis qu'il ne peut voir que ce qui est subjectif, admettent comme deuxième principe la foi naturelle, en supposant qu'en présence de nos idées subjectives, qui seules peuvent être vues, le sens commun ou le bon sens dicte à quiconque jouit de l'usage de la raison, que sur le témoignage des idées on doit croire à la réalité des objets dont les idées doivent être considérées comme les images.

Des hommes qui ne vont guère au fond des questions ont nié ce fait, parce qu'à leurs yeux quiconque s'appuie sur la foi naturelle ou sur le sens commun, quelle que soit la manière dont il les conçoive, tombe dans le lamennaisisme; cependant la croyance naturelle dont nous parlons est réellement l'un des pivots sur lesquels roule tout le système de la certitude des péripatéticiens, elle est même le seul moyen rationnel et logique de constater avec certitude l'existence d'une vérité objective quelconque, lorsqu'on enseigne ou suppose que rien ne peut être vu par l'intelligence humaine que ses idées-images ou formes intellectuelles.

Sons ce rapport l'école de Locke n'a fait que suivre la route ouverte par le péripatétisme et n'a apporté aucun élément nouveau pour la solution de la grande question de la certitude objective.

Il en est autrement de Descartes. En pratique il suit en quelque sorte aveuglément, et en opposition avec sa théorie, les errements de l'école péripatéticienne, et en cela il est imité par la foule de ses partisans chrétiens; mais théoriquement il ouvre la voie au principe d'exclusion de Kant, en posant en principe qu'en philosophie on doit exclure toute foi et n'admettre que ce qui est contenu dans les idées claires et distinctes; et lorsqu'ensuite il essaie de prouver par ses idées claires et distinctes la réalité des vérités objectives et en particulier l'existence réelle de Dieu, il a recours à un véritable enfantillage : pour démontrer que nos idées s'accordent avec les objets qu'elles représentent (c'est-à-dire qu'il existe des êtres qu'il nous est impossible de voir et dont nous ne sommes certains qu'autant que nous sommes assurés que nos idées s'accordent avec eux), il se contente de prouver, non l'accord de nos idées avec leurs objets, mais l'accord de nos idées avec leurs parties constitutives !

Et ainsi Descartes soutient la certitude des vérités objectives, mais au moyen d'un pitoyable paralogisme.

Kant, en formulant plus clairement les mêmes principes, est arrivé à d'autres conclusions concernant les vérités objectives.

Il adopte d'abord le premier des principes péripatéticiens, à savoir qu'il nous est impossible de voir autre chose que nos idées, que les formes subjectives de notre entendement; il semble même n'avoir jamais soupçonné qu'une vérité objective puisse être vue ou directement aperçue par notre esprit. Ensuite il pose plus nettement et plus franchement que ne l'a fait Descartes le principe, que la foi ou la croyance de quelque genre qu'elle soit n'est pas un élément scientifique, ni un principe admissible en philosophie, en un mot qu'on doit philosopher toute foi mise à part. Debout sur ces deux principes, Kant se met à faire la critique de toutes nos connaissances, et de déduction en déduction il parvient à conclure

que, quoique nos idées soient certaines en tant que vérités formelles ou purement subjectives, il ne nous est pas possible de nous assurer théoriquement de la réalité d'aucune vérité objective, nos idées pouvant absolument parlant être ce qu'elles sont alors même qu'aucun objet extérieur ne leur correspondrait, et par conséquent nous ne pouvons pas savoir avec certitude si Dieu, le monde et même l'âme en tant que substance ou être réel existent ou non. C'est ainsi que la critique de Kant, entreprise avec le dessein de réfuter le scepticisme de David Hume, mais se fondant sur les mêmes principes que ce dernier, aboutit à l'idéalisme le plus étroit, au scepticisme objectif le plus absolu.

Cependant on ne saurait le méconnaître : Kant, il est vrai, a choisi ses principes d'une manière tout à fait arbitraire ; mais ces principes une fois posés, on ne peut dire qu'il n'ait pas été conséquent dans ses conclusions.

Mais ce résultat sceptique et purement négatif ne pouvait pas convenir à plusieurs des disciples de Kant. Esclaves du double principe du maître, qu'on ne peut voir que ce qui est subjectif ou identique avec notre principe pensant, et repoussant toute foi comme étrangère au moins à la philosophie, voici comment ils se sont dégagés du scepticisme pour tomber dans un autre abîme qui certes n'est pas moins effroyable.

En creusant leurs idées (qu'ils regardaient imperturbablement comme purement subjectives et identiques avec l'être pensant), ils y découvrirent, en attribuant à l'idée ce qui n'appartient qu'à la vérité, un élément absolu ; car, se dirent-ils, nos idées se manifestent et se voient évidemment comme nécessaires, éternelles, immuables ; or ce qui est tel est certainement vrai, il est divin, il appartient à Dieu, il s'identifie avec Dieu, ou est Dieu même.

Dès lors, au lieu du scepticisme de Kant, nous arrivons à un tout autre résultat. Nos idées seules peuvent être vues, sues et connues, nos idées s'identifient avec nous-mêmes et nos idées sont identiques avec Dieu ; et ainsi quoi de plus évident sinon qu'il est nécessaire de dire que nous sommes identiques avec Dieu ? *Quæ sunt eadem cum uno tertio, sunt*

eadem inter se. Telle est en résumé la voie par laquelle s'est introduit le panthéisme de Fichte, de Schelling et de Hegel, ou ces trois formes d'une même erreur dont le premier dogme est que l'être pensant et l'être pensé doivent être identiques, formes qui ne diffèrent entre elles qu'en ce seul point : ce qui existe principalement est pour l'une l'être pensant, pour l'autre l'être pensé, pour la troisième la pensée elle-même.

Ainsi péripatétisme, cartésianisme, sensualisme, idéalisme, scepticisme, panthéisme, tous ces systèmes ont un premier principe commun, que l'homme ne peut voir que ses pensées ou ce qui s'identifie avec lui-même. Est-ce à dire que ce principe conduise nécessairement à toutes ces théories désastreuses ? Nullement. Seul il ne conduit qu'à peu de chose; négatif de soi et par là impuissant par lui-même, il devient le jouet de tout principe qu'à tort ou à raison on parvient à lui accoupler. Et ce que nous venons de voir montre à l'évidence qu'il est facile d'y accoler une hypothèse qui, jointe à lui, conduit logiquement aux aberrations les plus monstrueuses, et nommément au panthéisme; tandis qu'il serait impossible de réunir au principe ontologiste avec quelque apparence de vérité une hypothèse semblable.

Et l'ou soutiendrait que l'ontologisme conduit au panthéisme! Mais nulle part le panthéisme n'est sorti de l'école ontologiste; partout il a pris naissance dans l'école qui affiche le principe contraire. Jamais ontologiste n'a professé le panthéisme; nous savons qu'un philosophe moderne atteste de lui-même qu'il n'a su s'arracher aux étreintes du panthéisme qu'en embrassant l'ontologisme, mais nous n'en connaissons aucun qui d'ontologiste soit devenu panthéiste. Enfin le principe ontologiste, qui admet qu'il est possible de voir ce qui n'est pas identique avec nous, jure tellement avec le premier principe et le dogme primitif du panthéisme, qu'un panthéiste conséquent ne saurait pas même trouver dans ce principe un prétexte tant soit peu plausible pour soutenir son système (1).

(1) Voir ci-dessus, chap. II, § III, p. 87.

CHAPITRE VI.

DERNIÈRES OBJECTIONS.

Ceux qui n'ont qu'une notion imparfaite de l'ontologisme présentent ordinairement contre lui les trois difficultés suivantes. Si Dieu, la lumière de notre raison, était toujours immédiatement présent à notre esprit, disent-ils : 1° l'homme n'aurait jamais une connaissance imparfaite, obscure, confuse, variable de Dieu et des vérités éternelles contenues en Dieu ; 2° du moins l'homme ne pourrait jamais ignorer Dieu ; et 3° assurément il n'aurait pas besoin de la parole ni de l'enseignement pour apprendre à connaître Dieu, notre esprit ne pouvant ne pas voir directement ce qui lui est toujours immédiatement présent.

Voici la réponse qu'il suffit de donner à ces objections.

I. La lumière physique, quoique essentiellement la même et toujours uniformément présente à nos yeux, n'est pas toujours égalemeut perçue et ne montre pas toujours les objets visibles avec la même clarté : tantôt elle paraît claire, blanche, brillante ; tantôt pâle, faible, blafarde ; tantôt foncée, sombre, obscure ; tantôt elle semble disparaître complétement : elle donne successivement aux objets visibles la même diversité de nuances, et deux individus placés dans les mêmes circonstances ne voient pas toujours les mêmes objets avec la même clarté. Tout le monde sait que ces différences ne dépendent pas de la présence ou de l'absence de la lumière, ui d'un changement quelconque du fluide lumineux lui-même, mais de la différence des vibrations imprimées à ce fluide, des milieux où il se trouve, des organes qui l'aperçoivent. La différence et l'imperfectiou de uotre vision intellectuelle et de nos connaissances s'expliquent de la même manière, non par la retraite, l'absence, l'éloignement ou le changement de la lumière intellectuelle, mais : *a*) par la faiblesse et les imperfections de notre organe intellectuel, de notre esprit, surtout dans l'état actuel de notre nature ; *b*) par la différence des

organes intellectuels dans les différentes personnes et par les modifications qu'ils subissent dans le même homme ; *c*) par la diversité des dispositions physiques et morales et de l'activité de notre œil intellectuel ; *d*) par les changements successifs du milieu intellectuel, des circonstances où notre esprit se trouve ; enfin *e*) par la différence d'activité et d'énergie de la lumière intellectuelle elle-même sur l'intelligence de différents individus ou des mêmes individus à des époques différentes. On conçoit donc parfaitement l'imperfection et les variations de la vue de l'âme en présence de la continuation de la même lumière intellectuelle.

II. L'ignorance de Dieu malgré sa présence continuelle dans l'âme se conçoit de la même manière. Pour que la lumière physique soit vue et aperçue, il ne suffit pas non plus qu'elle soit toujours présente à nos organes ; il faut en outre qu'elle vibre, que l'œil soit sain, qu'il soit activé et fixé avec attention sur l'objet à voir ; on sait même qu'il est possible de voir des objets sans les remarquer, et que la lumière par laquelle se voient tous les objets visibles n'est aperçue elle-même, n'est distinctement reconnue, que lorsqu'elle nous a déjà longtemps servi à connaître d'autres choses. La lumière intellectuelle peut de même être présente à notre esprit sans en être aperçue, ou parce que cette lumière n'exerce pas son influence sur l'esprit à cause ou à défaut de certaines conditions ou circonstances, ou parce que l'esprit, l'œil de l'âme, est affecté de quelque vice passager ou durable, ou parce qu'il ne déploie pas une activité suffisante, ou n'exerce pas la réflexion nécessaire pour distinguer ce qu'il voit et pour reconnaître cette lumière par laquelle il connaît toutes les vérités qui lui sont connues (1).

(1) Tout cela a été exprimé d'une manière si exacte par S. Bonaventure (*Itiner. mentis*, c. 5) que nous prions le lecteur de relire ce remarquable passage ci-dessus, p. 101.

S. Augustin, dans le même épître où il dit (n. 17) : *Veritas lumenque animæ rationalis nonnisi Deus* est, explique la difficulté qui nous occupe dans ce moment en ces termes : « Verbum Dei sic intelligo... non ut ejus transire aliquid cogitem et ex futuro præteritum fieri. Manet sicuti est et

III. Ce que nous venons de dire contient déjà une réponse suffisante à la troisième objection. Toutefois, pour plus d'exactitude, nous ferons observer qu'il y a une grande différence entre le *fait* que l'enseignement est un moyen nécessaire pour parvenir à la connaissance de Dieu et la *raison* de ce fait. On peut constater le fait et avouer son ignorance ou même se tromper complétement à l'égard de la raison dont nous parlons ici, sans que cet aveu ou cette erreur affaiblissent en rien la valeur des preuves du fait. Ce fait, de même que tout autre fait, ne se prouve que par des faits, et comme les faits qui le prouvent sont constants, uniformes, décisifs, il est ridicule de recourir, ainsi que quelques-uns le font, à des hypothèses arbitraires, gratuites, inventées à plaisir et en dehors des faits, pour arriver à des conclusions que les faits démentent.

D'après tout cela il est évident que, quand même nous nous tromperions entièrement dans ce que nous allons dire sur la raison *pourquoi* l'enseignement est nécessaire pour arriver à la connaissance, cela ne diminuerait aucunement la force des arguments par lesquels nous avons prouvé ailleurs *que* l'enseignement est nécessaire pour obtenir ce résultat.

Cela posé, nous disons que la raison que nous cherchons ici nous semble être le mieux indiquée par ceux qui pensent que la parole n'est pas nécessaire pour rendre la vérité présente à l'esprit, mais qu'elle est indispensable pour éveiller l'intelligence, pour la rendre attentive à la lumière qui l'inonde, en un mot, pour que l'esprit exerce cette réflexion forte, régulière et efficace sans laquelle il se trouve en présence de la vérité sans l'apercevoir, comme un œil égaré et distrait, quoique environné, impressionné et éclairé par la lumière la plus brillante, ne voit rien de tout ce qui lui est présent (1).

ubique totum est. Venit autem cum manifestatur, et cum occultatur abscedit. Adest tamen sive occultum sive manifestum, sicut lux adest oculis et videntis et cæci; sed videnti adest præsens, cæco vero absens. » (*Ep.* 137, n. 7).

(1) Ou, comme s'exprime S. Thomas d'Aquin, *sicut oculus noctuæ ad solem*, et S. Bonaventure, *sicut oculus vespertilionis ad lucem*.

APPENDICE I.

OPINION DE S. THOMAS D'AQUIN TOUCHANT LES IDÉES INTERMÉDIAIRES.

Le grand crédit dont S. Thomas d'Aquin jouit à juste titre dans les écoles catholiques nous engage à donner ici un court exposé et une appréciation impartiale de sa théorie de la connaissance humaine.

L'opinion du Docteur angélique sur la connaissance rationnelle des vérités métaphysiques et morales, la seule dont nous ayons l'intention de nous occuper ici, peut se réduire à trois points, à savoir quelle est sa pensée : 1° sur ce qui précède en nous cette connaissance, 2° sur les moyens d'y parvenir, 3° sur la manière dont nous connaissons ou apercevons les vérités dont il s'agit.

1° La pensée du saint docteur sur le premier point nous semble clairement exprimée dans ces trois passages que nous avons déjà cités antérieurement : « Deus hominis scientiæ causa est excellentissimo modo : » quia et ipsam animam intellectuali lumine insignivit et *notitiam pri-* » *morum principiorum* ei impressit, quæ sunt sicut quædam seminaria » scientiarum, sicut et aliis naturalibus rebus impressit seminales ra- » tiones omnium effectuum producendorum. » — « *Scientia præexistit* in » addiscente in potentia non mere passiva, sed activa ; aliter homo non » posset per se ipsum acquirere scientiam. » — « Oportet igitur natura- » liter nobis esse *indita*, sicut *principia speculabilium*, ita et *principia* » *operabilium* (1). »

Ainsi, préalablement à toute connaissance actuelle, la science préexiste d'une certaine manière dans notre esprit, car Dieu lui a imprimé la *notitia* des premiers principes, et nous avons en nous naturellement les premiers principes des vérités tant métaphysiques que morales. Mais, ce qu'il importe de bien noter, cette *notitia* n'est pas une véritable connaissance, *cognitio;* l'auteur le reconnaît expressément, ainsi que nous l'allons voir.

2° S. Thomas exige, comme condition ou moyen indispensable de la connaissance, l'intervention des sens extérieurs. Voici ses propres termes : « Omnis nostra cognitio originaliter consistit in *notitia* primorum prin- » cipiorum indemonstrabilium; horum autem *cognitio* in nobis a sensu » oritur (2). » Et ailleurs : « Ipsorum principiorum *cognitio* in nobis ex » sensibilibus causatur (3). »

(1) Voir ci-dessus p. 10 et 11.
(2) *De veritate*, q. X, de mente art. 6.
(3) *Contra Gent.* lib. II, c. 83, n. 9.

Les textes suivants serviront à faire comprendre de quelle façon la connaissance des vérités rationnelles se forme ou s'acquiert au moyen des données sensibles : « Intellectus noster secundum statum præsentem » nihil intelligit sine phantasmate (1). » — « Incorporea, quorum non sunt » phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparationem ad corpora sen» sibilia, quorum sunt phantasmata (2). » — « Cognitio, quam per naturalem » rationem habemus, duo requirit, scilicet phantasmata a sensibus accepta, » et lumen naturale intelligibile, cujus virtute intelligibiles conceptiones » ab eis abstrahuntur (3). » — « Quia phantasmata non sufficiunt immutare » intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per » intellectum agentem, non potest dici, quod sensibilis cognitio sit tota» lis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis *quodammodo* » *est materia* causæ (4). »

Pour saisir la pensée de l'auteur, il suffit de remarquer que les fantômes dont il s'agit ici ne sont autre chose que les impressions ou images qui restent dans notre mémoire après la perception des objets sensibles, et que ces fantômes ne sont pas la cause totale de la connaissance rationnelle; ils ne sont pour ainsi dire que la matière de la cause, ou sur laquelle la cause s'exerce. Outre ces fantômes, il nous faut la lumière intellectuelle, qui est une ressemblance participée de la lumière incréée dans laquelle sont renfermées les raisons éternelles. Et c'est l'intellect qui, en présence et à l'aide de tout cela, produit comme cause seconde la connaissance rationnelle au moyen de l'abstraction exercée sur les fantômes reçus des sens.

3° Pour exposer *la manière* dont l'esprit humain aperçoit les vérités rationnelles, S. Thomas fait d'abord le syllogisme suivant : « Dicit Au» gustinus : » Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo vide» mus verum esse quod dico : ubi, quæso, id videmus? Nec ego utique » in te, nec tu in me, sed ambo *in ipsa*, quæ supra mentes nostras est, » *incommutabili veritate* (5). » Veritas autem incommutabilis in æternis rationibus continetur. Ergo anima intellectiva omnia vera cognoscit in rationibus æternis (6). » Ensuite il explique comment il faut concevoir ce raisonnement, en disant : « Anima humana omnia cognoscit in rationibus æternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil aliud est quam quædam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes æternæ (7). »

(1) *Contra Gent.* III, 41.
(2) *Summa theol.* p. 1, q. 84, a. 7.
(3) *Ib.* q. 12, a. 13.
(4) *Ibid.* q. 84, art. 6.
(5) *Confess.* XII, 25. — S. Thomas adhère à ces paroles.
(6) *Summa theol.* p. I, q. 84, art. 5.
(7) *Ibid.* in corp. — Toujours d'accord avec lui-même, S. Thomas s'exprime en d'autres en-

La *conclusion* de cet article, qni n'est pas faite par S. Tbomas, résume très-bien le fond de sa doctrine en ces termes : « In rationibus æternis anima non cognoscit omnia *objective* in præsenti statn, sed *causaliter*; » ce qui veut dire : la vérité immuable, ou les raisons éternelles ne sont pas l'objet immédiat, mais seulement la canse de notre connaissance.

Ainsi ce que nons voyons, selon S. Tbomas, n'est pas la vérité immuable, la lumière divine, les raisons éternelles elles-mêmes, mais seulement une idée ou espèce intelligible, une vérité créée (1); et la lnmière qui éclaire notre esprit n'est pas la lumière incréée elie-même, mais une ressemblance *participée*, c'est-à-dire *créée*, de la lumière éternelie; en nn mot, nons ne voyons jamais, dans l'état actuel de notre nature, qn'une idée intermédiaire.

En passant maintenant à l'appréciation des diverses parties de cette tbéorie, nons dirons :

1° Ponr ce qui regarde le premier de ces trois points, nons avons déjà dit (p. 11) que nous pouvons l'admettre sans restriction. Il contient la doctrine des idées innées, moins le nom, sans intervention d'idées intermédiaires.

2° Quant au deuxième point, nous serions encore prêt à y souscrire, si le grand docteur pense qne les données sensibles sont nne condition préalable on un moyen naturel pour arriver à la connaissance des vérités intelligibles, ainsi qne nons l'avons reconnu plns baut (p. 59); car en ce sens la perception des cboses, des faits et des actes sensibles nous paraît, dans l'état actuel de notre natnre, nécessaire pour parvenir à la connaissance naturelle des vérités fondamentales de la religion et de la morale, et elle nous paraît anssi suffire pour cela à l'bomme qni est élevé an milieu d'une société civilisée, à l'bomme tel que S. Tbomas le suppose constamment. Mais, si la pensée du Docteur angéliqne était, comme les termes *abstraire* et *matière de la cause* semblent l'indiquer, qne l'entendement bumain doit ou peut extraire des données sensibles les vérités intellectnelles, il nous serait impossible d'y adbérer. En effet, d'une part, le fait matériel ne renferme pas la vérité rationnelle, le contingent ne contient pas l'absoln, le sensible ne pent être proprement la matière de l'intelligible (2); d'autre part, l'abstraction, ni l'analyse, ni ancune antre opération logique de notre

droits de la manière suivante : « Omnia in luce primæ veritatis cognoscimus et per eam de omnibus judicamus, inqnantum ipsum lumen intellectùs nostri nihil aliud est quam quædam impressio veritatis primæ (*Summa theol*. p. 1, q. 88, a. 5). » — « Omnia dicimur in Deo videre et secundum ipsum de omnibus judicare, inquantum per participationem sui luminis omnia cognoscimus et dijndicamns. Nam et ipsum lumen natnrale rationis participatio quædam est divini luminis (q. 12, a. 11, ad. 3). »

(1) « Veritas creata, qnæ est in intellectu nostro. » Ibid. q. 16, a. 6, ad 1.

(2) « Les verités nécessaires doivent avoir des principes dont la preuve ne dépende point des exemples, ni par conséquent du témoignage des sens, quoique sans les sens on ne se serait jamais avisé d'y penser. » *Leibniz*, ci-dessus p. 13.

entendement, ne sauraient tirer d'une donnée quelconque autre chose que ce qu'elle renferme (1).

Et qu'on ne nous objecte pas ici que l'esprit humain peut remonter du fait sensible à la connaissance de la cause intelligible.— Car, en premier lieu, la perception d'une donnée sensible, d'un fait matériel ne suffit pas pour savoir si c'est une cause ou un effet, et moins encore s'il dépend d'une cause immatérielle; un pareil savoir présuppose nécessairement l'idée et même la connaissance d'une cause immatérielle. En second lieu, lorsque notre esprit parvient à l'aide des conditions nécessaires à connaître la cause spirituelle d'un fait matériel perçu au moyen des sens, ce n'est pas par l'abstraction, ou par telle autre opération logique exercée uniquement sur le fait sensible, mais par sa puissance de saisir le rapport entre une cause connue au moins en général et un fait perçu, ou d'embrasser par une seule vue intellectuelle une cause et un fait connus. Le fait ou l'existence sensible contient si peu la cause intelligible qui le dépasse que, sans la préexistence de l'idée de vérité et de cause, nous ne connaîtrions jamais, pas plus que l'animal, autre chose que des objets sensibles en tant qu'existences individuelles, qu'il nous serait impossible de rattacher à rien d'insensible, à aucune vérité proprement dite.

3° En ce qui concerne le troisième point, nous avouons que, sous le rapport de l'orthodoxie, l'opinion du prince des scolastiques est irréprochable aussi bien que l'opinion contraire de S. Augustin, de S. Anselme et de S. Bonaventure; mais, en la considérant au point de vue de la philosophie, force nous est de l'abandonner en nous rangeant du côté de ces derniers.

Plusieurs écrivains, il est vrai, ont cru que l'opinion de S. Thomas pouvait se concilier complétement avec celle de S. Augustin, et je l'ai cru moi-même quelque temps. Mais un examen attentif des textes étudiés dans leur contexte prouve qu'elles sont inconciliables dans le point qui nous occupe ici principalement. S. Thomas a parfaitement démontré, dans les endroits sur lesquels on s'appuie, que S. Augustin n'admet pas plus que lui qu'il nous soit donné en cette vie de voir l'essence de Dieu, et qu'il met une différence véritable entre voir les rayons et voir l'essence du soleil éternel qui éclaire toute intelligence humaine; mais il n'y a pas prouvé que S. Augustin pense, comme lui, que nous ne voyons qu'une ressemblance créée de la lumière divine (2). Les deux systèmes étudiés dans les auteurs mêmes sont et restent différents entre eux autant qu'il y a de différence entre voir, d'une manière plus ou moins obscure, la lumière

(1) « Tous les exemples qui confirment une vérité générale, de quelque nombre qu'ils soient, ne suffisent pas pour établir la nécessité universelle de cette même vérité. » *Leibnitz*, ibid.

(2) *Summa theol.* p. 1, q. 84, a. 5, et *Cont. Gent*, lib. 3, c. 47.

increée elle-même et en voir seulement une image ou ressemblance créée. On peut dire que, crainte de se rapprocher trop de Platon avec S. Augustin, tout en reconnaissant que l'évêque d'Hippone a corrigé les défauts du système platonicien (1), S. Thomas ne s'est pas assez éloigné en ce point d'Aristote.

Cela étant, il s'ensuit que les mêmes propositions émises par les partisans des deux systèmes opposés n'ont pas toujours le même sens.

Ainsi, quand S. Thomas dit, de concert avec S. Augustin (2), S. Anselme (3) et S. Bonaventure (4) que nous voyons tout dans la lumière de la première vérité, Dieu, et que c'est par elle que nous jugeons de tout (5), cela veut dire dans S. Augustin, dans S. Anselme et dans S. Bonaventure que nous voyons Dieu, la vérité absolue elle-même : *intuemur inviolabilem veritatem* (6); *si ergo vidit lucem et veritatem, vidit Te* (7); *(Deus) ipse est ratio per quam dijudicamus quæcumque certius dijudicamus* (8) *conjunctus est intellectus noster ipsi æternæ veritati* (9); mais chez S. Thomas cela signifie : « In luce primæ veritatis omnia intelligimus et judicamus, « inquantum ipsum lumen intellectus nostri nihil aliud est quam quædam « impressio veritatis primæ (10). » Et cette impression n'est pas, d'après lui, une communication immédiate avec la vérité même, mais une image de la vérité imprimée en nous, image qu'il nous est seule possible de voir : *participata similitudo luminis increati* (11), ou comme il dit ailleurs : *divinæ veritatis similitudo quædam* (12).

Ainsi encore, lorsque S. Thomas dit que : « Ipsum lumen naturale rationis participatio quædam est divini luminis (13) et que S. Bonaventure affirme que l'âme participe à la lumière immuable : « Ipsa habet lucem incommu-

(1) *Summa theol.* p. 1, q. 84, a. 5.
(2) *De Trin.* lib. 9, c. 6; *Conf.* lib. 12, c. 25; *De vera relig.* cap. 31.
(3) *Dialog. de ver.* c. 13, et *Proslog.* c. 14.
(4) *Itiner.* loco mox citando c. 2, n. 29.
(5) « Omnia in luce primæ veritatis cognoscimus et per eam de omnibus judicamus. » S. Thom. *Summa theol.* p. 1, q. 88, a. 3. Ou comme il s'exprime ailleurs : « Omnia dicimur in Deo videre et secundum ipsum de omnibus judicare. » *Ibid.* q. 12, a. 11, ad 3.
(6) S. Aug. *De Trin.* lib. 9, c. 6.
(7) S. Ans. *Proslog.* c. 14.
(8) Voici le passage complet : « Dijudicatio habet fieri per rationem immutabilem; nihil autem est omnino immutabile, nisi quod est æternum; omne autem quod est æternum, est Deus vel in Deo; si ergo omnia quæcumque certius dijudicamus, per hujusmodi rationem dijudicamus, patet quod ipse est ratio omnium rerum, et regula infallibilis et lux veritatis, in qua cuncta reluceat infallibiliter, etc. » *Itinerarium*, c. 2, n. 29; cf. c. 3, a. 41.
(9) *Ibid.* c. 3, n. 42.
(10) *Summa theol.* p. 1, q. 88, a. 3.
(11) *Ibid.* q. 84, a. 5.
(12) *Cont. Gent.* lib. 3, c. 47.
(13) *Summa theol.* p. 1, q. 11, ad 3.—*Ibid.* q. 79, a. 4, S. Thomas dit : « Ab ipso (Deo) anima humana lumen intellectuale participat. » Et 1-2, q. 93, a. 2 : « Omnis cognitio veritatis est quædam irradiatio et participatio legis æternæ, quæ est veritas incommutabilis. »

« tablem sibi præsentem... ipsa anima est imago Dei et similitudo adeo « sibi præsens et eum habens præsentem quod eum actu capit et per po- « tentiam capax ejus est et particeps esse potest (1); » les mots *participation*, *présence*, *particeps*, ne sont pas pris dans le même sens par les deux vénérables docteurs. Dans S. Thomas ils signifient une communication avec une ressemblance créée de la vérité éternelle, mais chez S. Bonaventure ils expriment la présence de Dieu même en notre esprit, agissant directement sur notre âme en tant que vérité éternelle, en exerçant sur elle une impression immédiate comme lumière immuable de notre intelligence : « Mens nostra immediate ab *ipsa veritate formatur* (2). » La lecture attentive des deux auteurs prouve par le contexte et les lieux parallèles que telle est leur véritable pensée.

APPENDICE II.

DES IDÉES EN DIEU.

Concernant les idées en Dieu nous croyons faire chose utile en notant ici les points suivants :

1° Dieu non-seulement se connaît, il connaît aussi toutes les choses différentes de lui; car s'il ne les connaissait pas, elles ne pourraient pas être.

2° Il y a donc en Dieu des idées de toutes les choses créées et à créer, et ces idées sont les raisons éternelles des choses.

3° Ces idées ne sont point des idées intermédiaires entre Dieu et les êtres; c'est par une intuition immédiate que Dieu connaît les êtres différents de lui, ou plutôt les idées de Dien ne sont rien de différent de Dieu même, de sa connaissance. S. Thomas, qui admet si clairement les idées intermédiaires pour l'homme, déclare expressément qu'en Dien il n'est pas possible d'admettre de telles idées.

(1) *Itinerarium mentis in Deum*, c. 3, n. 38.

(2) *Ibid.* c. 5, n. 56. Et comme il dit encore plus explicitement, *ibid.* n. 41 : « Illam (veritatem) sic incommatabiliter relucentem non potest videre nisi per aliquam aliam (a mente nestra diversam) lucem emnino incommntabiliter radiantem, qaam impossibile est esse creaturam mutabilem. » — Dans son commontaire sur le Maltre des Sentences, S. Bonaventnre emploie encore ces expressiens : « Cum ipse (Deus) sit immediatus rationali creaturæ... inter mentem et Deam non cadit modium. » — « Oculi aspectus io Deum figi potest... hunc modum cognoscendi arbitror cuilibet viro justo in viâ istâ (scilicet contemplatienis) quærendum esse. » — « Dens est ipsi animæ unitus per præsentiam; unde Deus vorius cognoscitur quam alia quæ cognoscuntur per similitudinem. » — Imago (scilicet anima) ab ipsâ veritate infermatnr, et Deo immediate conjungitur. » — « Deus est medium efficiens (saî cognitionis) et objectum ipsius mentis. » — « Sicut in multis locis Angustinus ostendit, anima secundum mentem immodiate habet a Deo illuminari... lux quæ nos illuminat, magister qui nos docot, voritas quæ nos dirigit, Deus est. »

4° La connaissance de Dieu diffère essentiellement de la connaissance de l'homme. La connaissance de l'homme relève toujours des choses qu'il connaît, ses idées ou ses connaissances sont en quelque sorte des imitations des choses; il en est tout autrement de la connaissance de Dieu, celle-ci ne relève pas des choses connues, elle n'en est pas une imitation, mais au contraire les choses relèvent de la connaissance de Dieu, elles en sont des imitations : la connaissance divine est l'original, le modèle; les choses sont des copies, des portraits imparfaits de cet original.

5° En effet, Dieu, qui est la cause efficiente des choses, ne les fait pas au hasard, sans plan et sans dessein, mais d'après le concept, le type, l'idée, qu'il en a de toute éternité; et ce type, cette idée, il ne peut pas la prendre en dehors de lui, car il ne peut dépendre, relever de quoi que ce soit de différent de lui (1).

6° Mais comment peut-il trouver en lui le type, l'idéal des choses? En se connaissant lui-même, il se connaît et comme parfait en soi et comme imitable, dit S. Thomas. C'est-à-dire, en se connaissant, il sait qu'il est une infinie perfection incommunicable et immuable; laquelle étant essentiellement une, simple et unique en elle-même, est cependant virtuellement multiple, c'est-à-dire correspond à des perfections innombrables qui y sont contenues éminemment, et auxquelles peuvent participer par leurs ressemblances à divers degrés des êtres sans nombre, autant que le fini peut ressembler à l'infini, en imitant à un degré quelconque l'une de ces perfections, comme des copies ou des portraits d'un original vivant peuvent imiter l'une ou l'autre partie de cet original, l'un ou l'autre degré de ses perfections, sans l'égaler jamais.

7° Cette conception explique aussi comment toutes les idées divines ne constituent, à proprement parler, qu'une seule idée, et qu'il voit toutes les choses par une seule et même intuition de lui-même. En effet, en se voyant comme original, comme archétype, comme modèle, et non comme imitation, il voit à la fois les portraits, les copies, les imitations à différents degrés qui peuvent être contenues dans ce modèle inépuisable.

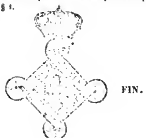
Tout ce que nous venons de dire des idées en Dieu est si bien exprimé dans un passage de S. Thomas que nous ne pouvons nous empêcher de le citer ici tout au long (2) : « Ordo igitur universi est proprie a Deo intentus, et non per accidens proveniens secundum successionem agentium, prout quidam dixerunt quod Deus creavit primum creatum tantum, quod creatum creavit secundum creatum, et sic inde, quousque producta est tanta rerum multitudo; secundum quam opinionem Deus non

(1) « Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret quod constituebat. Nam hoc opinari sacrilegum est. » S. Augustinus, *Liber* 83 *quæst.* q. 46.

(2) *Summa theol.* p. 1, q. 15, a. 2; cff. ib. q. 14, a. 5; S. Augustinus, *De civitate Dei*, lib. XI, c. 10, et *Lib.* 83 *quæst.* q. 46; S. Anselmus, *Monologium*, cap. 29 sqq.

haberet nisi ideam primi creati. Sed, si ipse ordo universi est per se creatus ab eo et intentus ab ipso, necesse est quod habeat ideam ordinis universi. Ratio enim alicujus totius haberi non potest, nisi habeantur propriæ rationes earum ex quibus totum constituitur. Sicut ædificator speciem domus concipere non posset, nisi apud ipsum esset propria ratio cujuslibet partium ejus. Sic igitur oportet quod in mente divina sint propriæ rationes omnium rerum. Unde dicit Augustinus in lib. 83 quæst. (q. 46), quod singula propriis rationibus a Deo creata sunt. Unde sequitur, quod in mente divina sunt plures ideæ. Hoc autem quomodo divinæ simplicitati non repugnet, facile est videre, si quis consideret ideam operati esse in mente operantis sicut quod intelligitur, non autem sicut species qua intelligitur, quæ est forma faciens intellectum in actu. Forma enim domus in mente ædificatoris est aliquid ab eo intellectum, ad cujus similitudinem domum in materia format. Non est autem contra simplicitatem divini intellectus, quod multa intelligat; sed contra simplicitatem ejus esset, si per plures species ejus intellectus formaretur. Unde plures ideæ sunt in mente divina, ut intellectæ ab ipso. Quod hoc modo potest videri. Ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit; unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis, secundum aliquem modum similitudinis, a creaturis. Unaquæque autem creatura habet propriam speciem secundum quod aliquo modo participat divinæ essentiæ similitudinem. Sic igitur inquantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturæ. Et similiter de aliis. Et sic patet, quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum, quæ sunt plures ideæ (1). »

(1) Ces derniers points se trouvent plus développés dans mes *Ontologiæ elementa*, pars III, cap. 2, § 1.



FIN.

TABLE DES MATIÈRES.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

AUTRES OUVRAGES DU MÊME AUTEUR.

ANTHROPOLOGIÆ PHILOSOPHICÆ ELEMENTA. *Lovanii*, 1848.

THEODICEÆ SEU THEOLOGIÆ NATURALIS ELEMENTA, *editio tertia. Lovanii*, 1852.

ONTOLOGIÆ SEU METAPHYSICÆ GENERALIS ELEMENTA, *editio quarta. Lovanii*, 1854.

LOGICÆ SEU PHILOSOPHIÆ RATIONALIS ELEMENTA, *editio sexta. Lovanii*, 1860, *pp*. 304.

PRÉCIS DE LOGIQUE ÉLÉMENTAIRE, 5e *édition. Louvain*, 1857.

PRÉCIS DE PSYCHOLOGIE, 5e *édition. Louvain*, 1857.

RECHERCHES SUR LES CONNAISSANCES INTELLECTUELLES DES SOURDS-MUETS, PAR M. L'ABBÉ MONTAIGNE, SUIVIES D'UN RECUEIL DE PIÈCES RELATIVES A L'ÉTAT INTELLECTUEL DES SOURDS-MUETS, DES SOURDS-MUETS AVEUGLES ET DES HOMMES QUI ONT VÉCU DANS L'ISOLEMENT. *Louvain*, 1847, *pp*. 220.

Cette brochure contient, outre l'opuscule de M. Montaigne enrichi de quelques notes, trois séries de pièces historiques sur l'état intellectuel des trois classes de malheureux mentionnés dans le titre.

DU PROBLÈME ONTOLOGIQUE DES UNIVERSAUX. *Louvain*, 1845, *pp*. 50. Entièrement épuisé.

DU DYNAMISME CONSIDÉRÉ EN LUI-MÊME ET DANS SES RAPPORTS AVEC LA SAINTE EUCHARISTIE. *Louvain*, 1852, *pp*. 164.

Cet écrit contient une démonstration philosophique du dynamisme, un essai de théologie spéculative sur le mystère eucharistique, et une longue note justificative du réalisme.

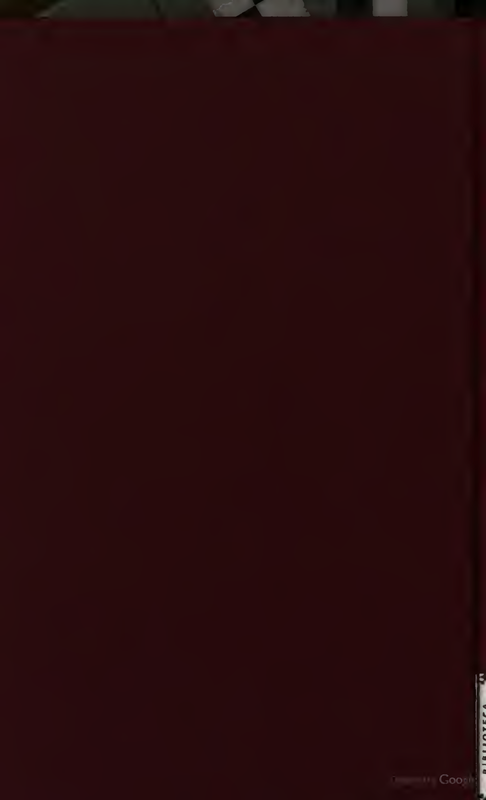
ITINÉRAIRE DE L'ESPRIT VERS DIEU PAR S. BONAVENTURE. *Nouvelle édition accompagnée d'une traduction française, d'une préface, de notes et d'une table analytique des matières. Bruxelles*, 1854, *pp*. 152.

Le même ouvrage, texte latin avec une traduction flamande et des notes nombreuses et étendues. Louvain, C. J. Fonteyn, 1856.

MONOLOGUE ET PROSLOGUE AVEC SES APPENDICES DE S. ANSELME. *Texte revisé d'après un ancien manuscrit, accompagné d'une traduction française, d'une préface, de notes et d'une table analytique des matières. Louvain*, 1854, *pp*. XVI-432.

DU RÉALISME EN THÉOLOGIE ET EN PHILOSOPHIE. Opuscules sur le dogme de la Trinité et l'Incarnation du Verbe, et sur la conception virginale et le péché originel, par Saint Anselme, archevêque de Cantorbéry et docteur de l'Eglise; suivis de deux lettres de S. Anselme et du IIe livre sur le péché originel du B. Odon, évêque de Cambrai. *Texte latin, revisé en partie d'après un ancien manuscrit, accompagné d'une traduction française, d'une préface, de notes étendues et d'une table analytique des matières. Louvain*, 1856, *pp*. VIII-331.




BIBLIOTECA